اللغة العربية

مجلة فصلية مُحكّمة تعنى بالقضايا الثّقافية والعلمية للّغة العربية

العربية

العدد الثامن والثلاثون - الثلاثي الرابع 2017

اللغة العربية

مجلّة فصلية مُحكمة تعنى بقضايا اللّغة العربية ومجالاتها

تصدر عن المجلس الأعلى للغة العربية

العدد الثامن والثلاثون

اللُّغَةُ العَرَبِيَّةُ

مجلّة فصلية مُحكمة تعنى بقضايا اللّغة العربية ومجالاتها

شروط النشر:

- ✓ تنشر في المجلّة المقالات الرصينة الجادة، ذات العلاقة بقضايا اللّغة العربية ومجالاتها؛
- ✓ تُكتب المقالات باللّغة العربية، وتلحق بملخّصين أحدهما باللّغة العربية وآخرهما باللّغة الإنجليزية أو الفرنسية؛
- ✓ تخضع المقالات للمنهجية العلمية الأكاديمية، وتهمّش آليا في آخر المقالة،
- ✓ يلتزم صاحب المقالة بالتعديل في الآجال المحدّدة، في حالة إذا ما طلب منه ذلك؛
- ✓ تُكتب المقالة بخط Simplified Arabic ببنط 14 في المتن و12 في الهوامش.
- ✓ يستلم صاحب المقالة ثلاث (03) نسخ من العدد الذي نشرت فيه مقالته؛
- ✓ يشترط في حجم المقالة أن يتراوح بين 3000 و5000 كلمة؛
- ✓ يشترط في المقالة ألا تكون قد نشرت من قبل، ولا مستلّة من مذكرة أو أطروحة جامعية؛
- ✓ تُرسل المقالات إلى البريد الإلكتروني للمجلّة الموضح أدناه؛
- ✓ تُرفق المقالة بسيرة علمية موجزة؛ عن المعني؛
- ✓ لا تعبر المقالات المنشورة بالضرورة عن رأي المجلس الأعلى للّغة العربية.

روابط الاتصال: madjaletalarabia@gmail.com

ASJP.CERIST.DZ

الهاتف:16 07 23 21 00213

الناسوخ: 17 07 23 21 00213

المراسلة: المجلس الأعلى للغة العربية، شارع فرنكلين روزفلت الجزائر،

ص.ب. 575 ديدوش مراد – الجزائر

الترقيم الدولي الموحّد للمجلاّت (ر.د.م.م):

1112.3575

الإيداع القانوني:

7 /20 02

محتويات العدد

كلمة رئيس التحرير 9
أ.د. عبد اللّه العشي

الإبستمولوجيا التّكوينية للعلوم:
مقاربة بينية للنّموذج اللّساني المعاصر...........................13
د. عبد الرحمن محمد طعمة
ج. القاهرة / مصر
الالتزام في الشعر العربي الحديث
عبد الوهاب البياتي أنموذجًا 67
الدكتور عمر حسن العامّري
كلّية القانون الكويتية العالمية- الكويت

الأيديولوجيا والتسنينات الخطابية رواية كراف الخطايا لعيسى
لحيلح نموذجا.. 99

أ. السعيد عموري
المركز الجامعي تيبازة

اللّغة العربيّة وتصادم اللّغات
في ظل وسائط الاتصال الحديثة 129
أ. صلاح الدين يحي
ج. مولود معمري، تيزي-وزّو

الملكة والأداء في قسم اللّغة العربية وآدابها
طلبة السنة الأولى ماستر أنموذجا دراسة ميدانية...............155
أ. فوزية سرير عبد الله
جامعة البليدة

صوت الفاصلة القرآنية والمفردة القرآنية في سورة
الإخلاص... 181
د.فاطمة الزهراء نهمار
ج. البلـــــــيدة- 2 -
قسم اللّغة العربية وآدابها

لغتنا العربية في معركة الحضارة 223
أ. ليلى سهل
ج. محمد خيضر بسكرة

نظامية الاستهلال الشّعري في مونجز ابن الرومي 263
أ. نعيمة بوزيدي
ج. سعد دحلب ـ البليدة

سردية النكبة وبراديغم الحوار الحضاري عند ربعي المدهون
محاكمة التاريخ وأسئلة العودة في رواية: مصائـر كونشيرتو
الهولوكوست والنكبة...281
عبد الرحمن وغليسي
الجزائر

محنــــــة اللغة

أ.د. عبد الله العشي

لم أكن، يوما، مقتنعا بفكرة تقديس العربية، كما روجت لذلك أغلب الكتابات المنافحة عنها، والتي تربط بينها وبين القرآن الكريم بعلاقة عضوية، كنت أنظر إلى العربية دائما على أنّها لغة كسائر اللّغات، وظيفتها الأولى هي التواصل بين البشر والتعبير عن أفكار الناس ومشاعرهم، وبالتالي يمكن أن تدرس بموضوعية وعلمية دون ضرورة لإضافة صفات أخرى إليها تجعلها محل قداسة وتبجيل، لكن ما وصل إليه حال العربية في الواقع الاجتماعي والثقافي والإداري الراهن يدفع إلى الاعتقاد بأنّ أوّل شرط من شروط تطوير اللّغة أو، على الأقل، الحفاظ عليها، هو هذا البعد الوجداني الذي يبدأ من الاعتزاز بها اعتزازا إذا لم يكن تقديسا فهو درجة عالية من المحبة والتقدير والاحترام والتبجيل والتفضيل، هذا الشرط يمثل المنطلق الروحي لعملية التطوير اللّغوي، إذ لا يمكن تطوير أيّ شي إلاّ بدافع وجداني أوّلا يضعه في مركز العناية والتقدير والاهتمام.

اعتبار اللّغة مجرّد وسيله للتخاطب فقط، يلغي هذا الشرط ولا يدفع إلى العمل على ازدهارها وترقيتها، ولا يسعى إلى وتطويرها، لأنّه يجردها من مضمونها الوجداني والروحي ويفرغها من محتواها الثقافي والحضاري، ويبقيها مجرد وسيط محايد لا يرتبط بعلاقة حميمية ولا بصلة روحية بالتاريخ والإنسان، فلا بد، إذاُ، من اعتبار اللّغة غاية أيضا، بمعنى اعتبارها مكوّنا أساسيا من مكوّنات الوجود

الخاصّ بالإنسان ومجتمعه، لا يمكن استبداله أو الاستغناء عنه أو التفريط فيه لصالح مكوّن آخر، فإذا كان الاعتبار الأول لا يستوجب بالضرورة الاعتزاز باللّغة وإقامة رباط روحي بها لكونها مجرّد وسيط تواصلي بين الناس، فإنّ الاعتبار الثاني يفترض ضرورة الاعتزاز بها وتقديرها ووضعها في المقام الذي تستحقه في العقل والوجدان بوصفها هوية أساسية للإنسان والمجتمع.

لا يمكن تطوير اللّغة في واقع قائم أساسا على ازدرائها والسخرية منها وإلصاق التهم بها ونعتها بغير ما تتصف به والشك في إمكاناتها في التعبير والإبداع والتواصل، وتقزيمها واحتقار مستعمليها، وتحميلها ذنوب التخلف الفكري والعلمي، في الحاضر وربما في الماضي أيضا، وغير ذلك ممّا هو من باب الحرب النفسية والعملية ضدها وضد المتكلمين بها.

لقد أصبح هذا الشرط المعنوي ضروريا لإنقاذ اللّغة العربية من واقع يزدريها ويسخر منها، كيف يمكن أن نحبب العربية لأهلها؟ هذا هو سؤال المرحلة بعد ما حدث للعربية من تدمير حولها إلى كيان ممسوخ، رغم ما في هذا السؤال من غرابة ومفارقة؛ فالمفترض أن نحبب العربية لغير أهلها، أمّا أن نحببها لأهلها فهذا يعني أن هناك خللا ما، ما كان ينبغي أن يقع في الظروف العادية.

اللّغة التي يتحدثها الجزائريون والتي يستعملونها في وسائل إعلامهم يصعب أن نصنفها أو أن نعيدها إلى لغه ما من اللّغات، فهي ليست فصيحه ولا عاميّة دارجة ولا لغة محلية ولا لغة أجنبية بل خليط من كلّ شيء ولا يعبر عن شيء، فلا يحلو للمتحدثين كلام

إلا إذا أضافوا رطانه أجنبية إلى كلّ جملة عربية، اعتقادا بأنّ ذلك هو منتهى التحضر. هل وصل مجتمعنا إلى هذه الحالة من التشوه والهجنة والكدر النفسي والفكري التي عبرت عنها وعكستها هذه اللّغة؟ يمكن للمرء أن يتساءل: أبعد نصف قرن وأزيد من تأسيس المدارس والجامعات والمؤسسات الثقافية وفتح الإذاعات والقنوات التليفزيونية وإصدار الصحف والمجلات نصل إلى حالة تسبه كثيرا حالة فقدان الذاكرة، حالة من المسخ والتشوه والركاكة؟ هل كانت هذه المؤسسات تعمل من أجل اللّغة أم ضد اللّغه؟ هل يمكن لهذه اللّغة المتداولة أن تعبر عن تراث وعن هوية وعن تاريخ وعن كينونه اجتماعية وعن رؤية مستقبلية وعن رغبات ذاتية وفكرية واجتماعية؟ كيف يمكن أن نضمن التواصل السليم بهذه اللّغه، وكيف ننشئ حوارات واعية ومفيدة وقادرة على معالجة المشكلات وحلها؟ لقد تحوّلت هذه اللّغة إلى كلام في غاية السطحية لا قدرة له يعبر بها، ولا إمكانية لديه للتواصل من خلالها، ولا جمالية فيه يقنع مخاطبيه بها، كلام لا تشعر أنّ له مرجعية ولا له هوية ولا تحسّ أنّه يدل بوضوح ويحمل إليك معنى. ممّا يضطر المتحدثين إلى العبور إلى لغة أجنبية تنقذهم من ذلك الغثاء المشوه، وتلك هي الغاية من تهجين لغة مجتمع ما من خلال نظرية " الفوضى الخلاقة" التي يمكن تطبيقها على اللّغات والثقافات أيضا.

ولعلّ ما أوصلنا إلى هذا هو تحييد اللّغة عن المجال الوجداني والأخلاقي والثقافي للمجتمع، ممّا سمح ببروز نزعة التجني العمدي على اللّغة بإشكال مختلفة أبرزها ومنطلقها الاستخفاف والسخرية

والتشكيك، ممّا أفقدها ذلك "التقديس" الذي حظيت به سابقا في أيام عزها، وذلك الاعتزاز الذي كان العربي يحمله في وجدانه نحوها، وتلك المحبة الكبيرة التي يكنها لها، والتي تدفعه إلى أن يفضلها على سواها ويقدمها على غيرها ويقدرها حقّ قدرها، ومن ثم فلن تعود للعربية مكانتها إلاّ بإحياء روح الاعتزاز بها وتمجيدها. قد يقال إنّ ذلك صعب في زمن لا يسمح بالحفاظ على اللّغات وخصوصيتها أمام هجمة اللّغات الأجنبية الكبرى التي جعلت العالم ينطق بها ويفكر ويبدع بها دون سواها، وأمام صدمة العولمة وما تبعها من انهيار الجدران الفاصلة بين الأمم والثقافات واللّغات وما ينتج عن ذلك من وقوع اللّغات المحلية في موضع الضعف بحيث لا تقوى على رد الآثار السلبية للعولمة، قد يقال هذا ولكنه قول من لا يقدر على التمام.

قلت لم أكن مقتنعا بفكرة تقديس اللّغة، غير أنّ الواقع الحالي يفرض استعادة هذه الفكرة والانطلاق منها من اجل حماية اللّغة والحفاظ عليها ومن ثم تطويرها وتنميتها والعمل على ازدهارها. حب اللّغة أصبح الآن ضرورة وإلاّ فسوف يزداد ازدراؤها والتعالي عليها وإزاحتها تدريجيا، من أجل هجين لغوي لا حلّ له إلاّ بلغة أجنبية أخرى وتلك هي المشكلة. إنّ لغتنا في خطر فإن لم نتداركها فسنفقدها كما فقدنا كثيرا من "ممتلكاتنا" التاريخية.

رئيس التحرير
عبد الله العشي

الإبستمولوجيا التّكوينيّة للعلوم:
مقاربة بينيّة للنموذج اللساني المعاصر

د. عبد الرحمن محمد طعمة[*]

ج. القاهرة / مصر

مدخل:

الإبستمولوجيا كلّمة إغريقية مركّبة من: إبستيمي Episteme (المعرفة)، و(لوغوس Logos) (الخطاب العقلي)؛ فالمصطلح يعني المعرفة العاقلة أو المعرفة العلمية[1]، ومن تعريفاتها: الدّراسة النّقدية للعلوم الدّقيقة والإنسانيّة، وكذا تكوين المعرفة العلمية وظروفها، وأيضا هي فرع من الفلسفة يهتمّ بدراسة تاريخ العلوم ومناهجها ومبادئها وعلاقاتها المتداخلة[2]. وقد حدّد كلّ من باشلار (G.Bachlar) وجان بياجيه (J.Piaget) مهام الإبستمولوجيا في نقاط يمكننا تلخيصها في[3]:

- التّحليل النّفسي للمعرفة الموضوعية (تحليل لا شعور الباحث)؛

- إبراز القيم الإبستمولوجية وتوضيح معنى الاكتشاف العلمي ودلالته من الناحيتين: "باشلار" الثقافية والنفسية في آن واحد؛

- البحث في نشوء المفاهيم والمقولات العلمية وتطوّرها وربط الإبستمولوجيا بعلم النفس التكويني عند الطفل؛ "بياجيه"

والإبستمولوجيا الكلّاسيكية بالنّسبة للعلوم المعرفية هي أحد العلوم المنضوية تحتها، والعلوم المعرفية بالنسبة إلى الإبستمولوجيا هي أحد العلوم التي تتفحصها، لكنّنا سنأخذ الموضوع بصورة تكاملية؛ بمعنى اعتبار أنّ العلوم المعرفية هي موضوع للأبستمولوجيا، وهذه الأخيرة موضوع للعلوم المعرفية، كما يرى إدغار موران[4]. ويرى كذلك ضرورة انفتاح الإبستمولوجيا المعقّدة، كما سمّاها على عدد من المشاكلّ المعرفية الجوهرية التي أثارها كلّ من باشلار وبياجيه (بيولوجيا المعرفة، والتّرابط بين المنطق وعلم النفس، والذّات المعرفية)، وتتجاوز فحص أدوات المعرفة ذاتها إلى شروط إنتاج تلك الأدوات (الشّروط العصبية الدّماغية، والشّروط الاجتماعية الثقافية)، وهذه هي معرفة المعرفة عنده[5].

وقد احتدم الجدل كثيرا حول مشروعية التجزئة التصنيفية والثنائية الحدّية لتقسيم العلوم إلى العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، وكان منشأ الجدل دعوى اختلاف التصوّرات الأنطولوجية الخاصّة بكلّ من العالَم الطبيعي وعالَم المجتمع البشري، وسيادة الاعتقاد بوجود تمايز جوهري بين طبيعة الظّواهر الموجودة في هذين العالَمَين، لكن المناهج المعاصرة

في البحوث الإنسانية التي تطوّرت واعتمدت الظّاهراتية (الفينومينولوجيا) Phenomenology والتّأويلية (الهيرمانوطيقا) Hermeneutics وغيرها من أدوات التحليل قد صبغت كثيرا من الفروع التّطبيقية في الإنسانيات بصبغة إمبريقية أساسية لا غنى عنها تتماهى مع أدوات التّطبيق والتّحليل في العلوم الطّبيعية، وعلى سبيل المثال أسوق نموذج علم اللّغة العصبي أو اللّسانيات العصبية Neurolinguistics الذي لا يمكن للباحث فيه أن ينفكّ عن نتائج البحوث التّطبيقية الطّبية والبيولوجية والرّياضية والحاسوبية والإحصائية وغيرها، في منظومة معرفية متكاملة ضمن العلوم العرفانية Cognitive Sciences التي أصبح لها مراجعها البينية وأصولها ومناهجها بين العلماء، وكان من نتاج هذا التّكامل الإبستمولوجي الوصول إلى نتائج مشتركة لتحليل اللّغة بوصفها ظاهرة إنسانية وجودية وطبيعية في آن، بما فتح الباب أمام التّراكمية المعرفية في علم اللّغة الاجتماعي Sociolinguistics والنفسي Psycholinguistics بل وعلوم الكون Cosmology. وسوف نبيّن هذا بالتّفصيل في فقرة النّموذج اللّساني المعاصر بوصفه تجربة من التّجارب الواعدة في تطلّعات البحث العلمي التّكاملي الذي نقترح تنظيره هنا.

إنّ فكرة الأنموذج Paradigm (البارادیم) التي تحدث عنها توماس كون (Thomas Kuhn) في كتابه "بنية الثّورات

العلمية" تتضمن، بالإضافة إلى العناصر المعرفية التي تختصّ بتحديد شروط إنتاج المعرفة ومدى صدقها، الظّروف العامّة المحيطة بعملية إنتاج المعرفة ذاتها، وهذه الظّروف تمثل سندا قويا لا غنى عنه لعملية البحث العلمي برمّتها[6]؛ فالباراديم مجموع متماسك من نماذج ومفاهيم ومعارف وفرضيات وقيم مترابطة بدقّة[7]، والذي يحدث في تاريخ العلوم وتصنيفها - وفق كون - هو استبدال إطار مفهومي بآخر عند حدوث ثورة علمية. ولاختصار المفهوم نقول مثلا إنّ قوانين الحركة عند نيوتن تمثّل جزءا من الباراديم النيوتوني، وإنّ هذا يختلف تماما عن باراديم أينشتين. وإيجازا، أشير سريعا إلى فروق مصطلحيّة أرى أهمّيتها في عمليّة الانتظام التّصنيفي المعرفي عموما:

1.1 الفرق بين Stereotype / Prototype / Paradigm:

Stereotype: لفظ ينسب خَصلة لجماعة، وعادة تكون خصلة سلبية؛ مثل قولك: فلان متمركز حول الذات Egocentric، أو عنيد في قراراته ... إلخ.

Prototype: أي النّموذج الأصلي، وهو نموذج يمثّل الظّاهرة أحسن تمثيل؛ تقول مثلا فلان نموذج للخُبث أو للتفاني، وقد يكون للشّيء: هذه الشّركة نموذج للابتكار في المجال الهندسي أو الإليكتروني ... إلخ.

Paradigm: مصطلح يحمل وجوها متعدّدة؛ ففي المجال اللّغوي يعني مجموع الصّيغ الصّرفية للجذر المعجمي، وأيضا

يعني النّموذج التّعبيري الحاكم للقانون اللّغوي؛ فمثلا من المعروف أنّ المحدّد اللّغوي للاسم في الإنجليزية أمّا علامة المفرد أو ضمير الملِكية، وليس كلّيهما؛ تقول:

a book

or/ his book

but not: a his book

أمّا في العلوم ونظرية المعرفة، فالباراديم هو نَسَقٌ فكري متكامل[8] يشملُ مجموعةً من التصوّرات والمُسَلّمات Premises والنّظريات المنطقية المتكاملة Theorems المتشابكة؛ ففي الفيزياء مثلا يكون التّفكير الأرسطي "باراديم" مختلفا تماما عن "باراديم" نيوتن أو "باراديم" أينشتين، وهكذا.

والآن- ومن وجهة نظري- فإنّ الباحث في الفروع العلمية الإنسانية إن لم يستطع الخروج بمثل هذا الباراديم الذي يبين إطار عمله وبنائه وكيفية الاستفادة منه وفق الأسس الإبستمولوجية المحدّدة لكلّ فرع من العلوم، ببناها المختلفة، فإنّه يكون قد أضاع وقته وجهده[9].

وهذا الباراديم (النّموذج الفكري القياسي الإرشادي) هو الذي يثير مشكلّات ويحاول طرح الحلول لها؛ إنّه يكسر الطبيعة التّراكمية ويخلق الإبداع[10]. فعلينا إذن ونحن نبحث في التّكامل المعرفي لتصنيف العلوم أن نأخذ بعين الاعتبار

التطوّرات النّوعية في الأطر المعرفية والتّغيرات النّوعية في المحيط ومتطلّبات الواقع البحثي كذلك؛ فأنت الآن تلاحظ انبثاق تخصّصات نوعية وتصنيفات إبستمولوجية دقيقة في الفرع الواحد من العلوم، وذلك بفضل هذين الإطارين: المعرفي الدّاخلي، والمحيطي الخارجي؛ لتظهر في علم اللّغة - على سبيل المثال- فروع علم اللّغة الحاسوبي (اللّسانيات الحاسوبية) NLP والعصبية والصّوتيات المختبرية ... إلخ، ولهذا فإنّ تطوّر أدوات القياس وإجراءات التّحقق من صدق المعرفة، وشروط صياغة الجهاز المفاهيمي والإجراءات التّطبيقية المحدّدة لعمل هذه العناصر مجتمعة، كلّ هذا جعل الإبستمولوجيا مناطا لإنتاج المعرفة، وليس فقط محدّدا نقديا أو تأطيريا لها.

1-2 **منهج تصنيف العلوم إبستمولوجيا:** <u>ليس علم تصنيف العلوم علما وصفيا صرفا يكتفي بإحصاء ما هو كائن من المعرفة البشرية</u>، بل إنّ هذا العلم يحمل في ظاهره الوصفي التّقريري غاية معيارية تتمثل في اتّخاذه من وصف ما كان في واقع العلوم بناءً لما ينبغي أن يكون في توجّهات العقل إلى مواضيع المعرفة، سواء على المستوى البيداغوجي Pedagogical بالإرشاد إلي كيفية استيعاب العلوم وتمثّلها، أم على المستوى الإبداعي بالتّوجيه إلي المستجدّ من مناطات الاستكشاف العقلي بحسب ما يقتضيه تقدم الحياة الإنسانية. وبذلك أشبهَ المنطقَ في تحديده لما ينبغي أن يجري عليه العقل فيها، حتى إنه سمّي

بـ « **منطق العلوم** »؛ فكان علما وصفيا معياريا في الوقت نفسه. ولا نريد أن نكرّر ما قد كُتب من تصنيف العلوم عند اليونان وعند المسلمين، فالأمر معروف، فقد كان قائما على الطّابع التجريدي، والتّفريق والتّعميم، وعلوّ بعض العلوم فوق بعض، كما أخرج أرسطو مثلا المنطق من تصنيفه الرّباعي، لأنّ مناطَه الذّهن الذي يعلو الجميع، ونلاحظ مثلا -عند المسلمين- أنّ الفارابي وابن سينا متأثران بالفلسفة الأرسطية، و أنّ إخوان الصّفا متأثرون بأمشاج من الفلسفة الأفلاطونية(11).

ومن الضّروري هنا التّفرقة بين مصطلحين غاية في الأهمّية؛ أعني التّفريق بين ما هو methodological وما هو methodic؛ أو التمييز بين مستويين: المنهج، والمنهجية؛ فالمنهجية أطروحة أبعد من المنهج Method ومن مجرّد سرد مناهج البحث العلمي التي توصف بأنّها مشترك إنساني عام؛ فهي تحتويها وتتجاوزها؛ فمناهج البحث والتّصنيف بمفهومها الواسع هي **آليات العقل البشري** عموما في البحث والاستدلال والإنشاء(12). وينقلنا هذا إلى الحديث عن خلل **النّزعة الأسسية Foundationalism المنهجية في نظرية المعرفة** التي تقرّر أبنية راسخة ومبادئ أوّلية لا يمكن الخروج عنها؛ بمعنى أنّ المجتمع بأفراده كافتهم لا يمكنهم التّدخل لتبرير المعرفة أو تصنيفها(13)، ثمّ تطوّرت الإبستمولوجيا من البحث فقط في الأسس المنطقية للمعارف إلى البحث في العمليّات المعرفية التي تجري

في الذّهن البشري؛ وهو ما أطلق عليه العلماء **العلوم العصبيّة المعرفية** **Cognitive Neurosciences**، وبذلك فقد قوّضت الإبستمولوجيا أركان النّزعة الأسسية وأتت **بالنّظرة البنائيّة الاجتماعية** **Social Constructivism** التي تعني إضافة القيم الثقافية والاجتماعية لتقنين العملية المعرفية، ولتؤكّد تعدّدية الأنساق المعرفية، وقيمة التّعدّدية الثّقافية ودورها في الممارسة العلمية المنهجية.

وفي وقتنا الرّاهن نلاحظ منهج التّكامل المعرفي، على سبيل المثال، في الجمع بين قراءتين: قراءة الكتاب المُنَزّل (القرآن الكريم) وقراءة كتاب الطّبيعة دون مفاضلة بين الكتابين أو القراءتين؛ فالقرآن نفسه دعا إلى تأمّل كتاب الطبيعة، وهي قراءة تُدخل الجزئي ضمن الكلّي، وتحوّل الكلّي إلى إجرائي ... إلخ، وكلّها آليات معرفية عقلية[14]؛ وهو ما أخرج للوجود المعرفي "علم الكونيّات" أو "المعرفة الكونية" cosmological knowledge الذي يستخدم مدخلاً إلى دراسة الطبيعة، وهو فرع من الميتافيزيقا، يُقارَن فيه الكون الطبيعي الكبير بالكون الإنساني الصّغير، وتكون مشاهدة الطّبيعة فيه هي مشاهدة لفعل الخالق. ومشروعيّة دراسة هذه العلوم باستمرار تعتمد على تعبيرها عن الاتّصال والتّداخل والتّكامل ضمن الوحدة الكلّية للخلق الإلهي. والمُلاحَظُ - في رأيي- أنّ الأدوات المفاهيميّة للتّكامل المعرفي تحتاج أن تُشتقّ من المعرفة الكونية؛ فهذه

المعرفة الكونية قادرة على إعطاء "**أدوات التّكامل المفــاهيمي**"، لأنّ هدف التّكامل هو توفير العلم الــذي يعــرض تكامــل جميــع الأشياء، وعلاقة مستويات الهرمية (الهيراركية) أو التّرتيب في الكون ببعضها وبالملأ الأعلى، وعليه فإنّها تــوفّر معرفــة تســمح بتكامل المتعدّدات في وحدة واحدة.

وعلى كلّ حال **فإنّ ثمّة بُعدَيْن لعلمية التكامل المعرفي**: ***بعد إنتاجي، وبعد استهلاكي***؛ فالتّكامل في **بعده الإنتاجي**، صورة من صور الإبداع الفكري الذي يحتاج إلى قدرات خاصّة؛ كما أشرتُ في مسألة البحث الكوزمولوجي الأنطولوجي للظّاهرة، وتــداخل ذلك في العلوم العصبية مع اللّغة والكونيــات[15] ... إلــخ، لكــنّ الباحث سوف يحتاج في الوقت نفسه إلى فهم الواقع الذي يتعلّق بمجال معرفي معيّن، أو قضية محدّدة: اقتصادية أو اجتماعية أو تربوية، كَمًّا وكيفا، وهذا يعني بالضّرورة قدرة الباحــث علــى تفكيــك القضــية وتحديــد عناصــرها وفهــم آليــات عملهــا وافتراضاتها النّظرية الكامنة. أمّا **البُعد الاستهلاكي** من عَمَلِيــة التّكامل المعرفي، فيتعلّق بتوظيف الأبنيــة الفكريــة التــي يقــوم عليها التّكامل في فهــم الظــواهر أو القضــايا موضــع الدراســة، وتمييز العناصر المميزة للمعرفة في إطارها التّكاملي، وتســهيل نقل هذه المعرفة إلى الآخرين. والفرْق بين البُعــدَيْن الإنتــاجي والاستهلاكي من التكامل المعرفــي شــبيه بــالفرق بــين العــالم الفيزيائي الذي يكتشف القــانون العلمــي، والعــالم التّكنولــوجي

الذي يُطوّر الآلة التي يقوم عليها القانون من جهة، والمعلّم الذي يعلمّ مادّة الفيزياء، والفنّي الذي يعمل في المصنع الذي تستخدم فيه الآلة من جهة أخرى[16]. وأسوق هنا فكرة مهمّة طرحها الشاعر "آلن تيت"، هي أنّ **الخيال أرفع درجة من الحقيقة**، وقد يتفق ذلك مع ما طرحناه من قضية البارادايم سابقا، ويذكر ذلك أيضا بقول أينشتاين الشهير: **الخيال خير من المعرفة**؛ ذلك أنّ المعرفة هي تحصيل حاصل، في حين أنّ الخيال يمثّل محاولة الإنسان لتحصيل ما لم يتحقّق بعد، وقد فعل أينشتاين نفسُه ذلك، بالتّخيل وبمحاولات إيجاد البارادايم الكوني، الذي ظلّ إلى اليوم هو الأمثل، ولولا ذلك ما عرفنا أي شيء عن الفضاء وقوانينه الحاكمة، وبذا كان للخيال دور مهم في إنتاج العلوم. ومن جهة العلوم الإنسانية، فإذا كان علم الاجتماع مثلا يحلّل الظواهر والمشكلّات القائمة بالفعل، فإنّ الأدب يتخذ من هذه الظّواهر والمشكلّات قاعدة انطلاق على أجنحة الخيال إلى آفاق المستقبل[17]. هذا ما نقصده بالتكاملية والتداخل المنتج للمعرفة البشرية.

2-1 **الإبستمولوجيا العلمية المعاصرة وتطوّر منهجية البحث في العلوم الإنسانية**: يأتي التّقارب التّصنيفي وفق الأسس المعرفية بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية من خلال بعض القواسم المشتركة، من مثل القابلية للاختبار والتّكذيب التجريبي والمنهج الفرضي الاستنباطي، وكلّها تشكلّ التّمثيل

المنطقي/المنهجي للإبستمولوجيا العلمية المعاصرة[18]. وقد حلت فرضية اللاّحتمية Indeterminism محلّ كلّ الإسقاطات اللاعلمية كافة؛ فتعاقُب الأحداث في الكون لا حتمي وليس متسلسلا تسلسلا حتميا؛ فالأحداث مترابطة ومنتظمة وقابلة للتّفسير النسقي؛ فمثلا **حلّت احتمالية الحدث محلّ حتميته**؛ فلم يعد حدوثه ضروريا ولا حدوث سواه مستحيلا، ليتجه التنبؤ العلمي نحو أفضل الترجيحات بما سوف يحدث، وليس كشفا عن القدر المحتوم[19]. بهذه المنهجية العلمية اتجهت العلوم جميعها نحو التّطوير التأطيري للباراديم البنائي لها، فظهرت مناطق التكامل والتداخل الشّديد التّعقيد، بحيث يصعب الفصل المنهجي بين فروعها الفصل القديم المعتاد، ولتتكوّن لدينا مباحث التداخل الاختصاصي كما أشرت منذ قليل. وبذلك أصبح **مبدأ اللاّحتمية** هو أساس التصوّر العلمي في الإبستمولوجيا المعاصرة، وسقطت الموضوعية الكلاّسيكية التي تقوم على الإنكار التّام للعامل الإنساني في اكتساب المعرفة وتطويرها، وهو المبدأ الذي انبثق أولا في فروع العلوم الكونية ودراسات فيزياء الجسيمات والكمومية ... إلخ، ثمّ فاض على علوم اللّغة والأعصاب والدّراسات الظاهراتية الاجتماعية والنفسية والأنثروبولوجية والأركيولوجية ... إلخ. والمهمّ في المنهج المعاصر هو **الإحصاء**[20]؛ فالإحصاء وحساب الاحتمال أصبح أسلوب الإبستمولوجيا المعاصرة؛ فترى أنّ منهج الفيزياء الذّرية أو الكمومية ذات القوانين الاحتمالية هو الإحصاء:

<u>الإحصاء هو الأسلوب والاحتمال سمة النتائج</u>، وهي النتيجة التي تجعلنا نقول بقوة إنّه ليس هناك ثمّة **<u>فارق كيفي</u>** أو عناصر مائزة بدرجة كبيرة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، ولا هُوةَ بينهما، **<u>فالفارق كمّي</u>** فقط في درجة التّقدم(21). لقد بدأت الثورة المعرفية عام 1956: علم النفس المعرفي والعلاج النفسي المعرفي، في ثورة على السّلوكية ونماذجها الميكانيكية الآلية التي تحققت بنجاح مبدئي في دراسة السلوك الحيواني؛ حيث افترض السلوكيون أنّ الأفعال الإنسانية جميعها ـ حتى اللّغة والأفكار والإبداع وسمات الشخصية ... إلخ ـ يمكن تفسيرها بنماذج مشابهة، حتى إن كانت أكثر تعقيدا، وهو ما يرفضه المَعرفيون، وحجّتهم أنّ هناك تراكيبَ وعملياتٍ للعقل لا سبيل إلى إحالتها إلى أخلاط من الاستجابات المدعّمة(22)، وبذلك **<u>كانت المعرفية استيعابا ثمّ تجاوزا للسّلوكية</u>**، بما يمثّله الإحصاء عند المعرفيين من تطوير للباراديم التنظيري كلّه. وعلم النفس المعرفي من أكثر العلوم تطوّرا في دائرة الإنسانيّات استجابة واستفادة من الإبستمولوجيا العلمية المعاصرة، ومنه تطوّرت الدراسات اللّغوية تطوّرا مذهلا من علم اللّغة النفسي حتى علم اللّغة المعرفي Cognitive Linguistics (أو العرفاني) ثمّ انفصال اللّسانيات العصبية فرعا متكاملا قائما بذاته في جسم العلم يبشر بخطوات جادّة ومثمّرة في الجمع بين مختلف العلوم، خاصّة

الكونية الإدراكية للمحيط الخارجي بتمثلاته المتنوعة المحيرة حقيقةً.

2-2 **التكوين الإبستمولوجي لتصنيف العلوم:** يوضّح بياجيه في تصنيفه للعلوم من أجل رصد مظاهر الترابط الجدلي بينها أربعة مجالات تثبت عُرى التكامل والتماسك المعرفي:

- **المجال المادّي لكلّ علم:** وهو مجموع الموضوعات التي يتعلق بها العلم؛
- **المجال المفهومي:** الذي يشمل مجموع النظريات والمعارف المنظمة التي بلورها كلّ علم حول موضوعات بحثه؛
- **الإبستمولوجيا الخاصّة بكلّ علم:** وهي مجموع الدراسات التي يقوم بها علماء متخصصون في ميدان معرفي محدد للمشكلّات المطروحة في ميدان بحثهم؛
- **الإبستمولوجيا العامّة:** وهي المتعلقة بدراسة المشكلّات الإبستمولوجية العامّة والمشتركة للمعرفة العلمية برمّتها، التي من بينها مشكلّة العلاقات بين العلوم المختلفة، وهي موضوع البحث في كلّ العلوم[23]؛

ومن المشكلّات العامّة للمعرفة العلمية التي تعنينا هنا، البحث في دور الذات والموضوع في بناء المعرفة، وهي مُهمّة جدّا لكلّ العلوم، لأنّ كلّ معرفة تكون ناتجة عن التكامل بين دور الذات ودور الموضوع، ومَهمّة التحليل الإبستمولوجي هي دراسة ما يعود إلى الذات وما يعود إلى الموضوع، وتوضيح كيفيّات

ذلك التحليل يكون مفيدا بالنسبة للطرح العامّ للمشكل. وتَهمّ هذه المشكلّة العلوم الإنسانية بصورة مزدوجة؛ من حيث إنّ هذه العلوم تنتج المعارف التي يمكن البحث فيها عن دور الذّات والمعرفة، ومن حيث إنّها العلوم التي تبحث في الشّروط التي تنتج فيها الذات معارفها لتكون ذات فائدة في تحليل مشكلّة المعرفة في جميع العلوم الأخرى، من جهة ثانية[24]، وبهذا يكون للتكامل دورُه وتأثيرُه في الخط المعرفي العامّ الجامع لفروع العلم بمختلف أصنافها وتصنيفاتها.

3-2 أشكال الترابط بين العلوم المؤدّية إلى تكاملها: في تقسيم بياجيه الشهير للعلوم حسب طبيعة الموضوع، نلاحظ أنّ هناك علوما تتعلق بعالم خارجي أو موضوع فيزيائي، وأخرى متعلقة بالذات النفسية أو المجتمعية، أو الأدوات الاستنباطية التي تسمح للذات بتمثل الموضوعات (المنطق والرياضيات)، وقد تكون متعلقة بالجسم الحي الذي يكون جزءا من العالم الخارجي ومصدرا لفعاليات الذات في الوقت نفسه (البيولوجيا)، وعلى الباحث الإبستمولوجي أن يفحص العلاقات المختلفة التي تربط كلّ هذه الأطروحات؛ وحيث إنّ التداخل بين دور الذات ودور الموضوع في تشكيل المعرفة قائم باستمرار، فإنّه من الطبيعي أن يكون ترابط العلوم دائريا في المجالين المادي والإبستمولوجي العامّ، بينما يكون هذا الترابط خطّيا مستقيما في المجالين المفهومي والإبستمولوجي الخاص"[25].

*** أشكال هذا الترابط ـ كما صوّرها بياجيه ونوافقه تماما عليها ـ ستة:**

1- تتّخذ العلاقة بين العلوم في شكلّها الأول صيغة القابلية للإرجاع ذات الاتجاه الواحد؛ أي بدون إمكانية الرجوع من العِلم الأدنى في الترتيب إلى العِلم الأعلى منه. وهذه العلاقة توافق التصنيفات الخطّية للعلوم، وتكون في كلّ من المجال المفهومي للعلوم ومجال الإبستمولوجيا الخاصّة.

2- يمكن أن تكون العلاقة بين عِلمين على صيغة تَوَقُّف كلّ واحد منهما على الآخر، فيكون في بحث كلّ منهما ما يغني عن البحث في المجال الآخر. وهذا يكون بين العلوم في مجاليها الموضوعي ثمّ ما يهمّ الإبستمولوجيا العامّة.

3- قد تتّخذ العلاقة بين العلوم شكلّ تواصل وتبادل تأثير بين عِلمين أو بين نَسَقين: أحدهما ***عِلّيّ*** (سببي) Causative والآخر ***اقتضائي*** Requisitive. ونموذج هذا الطّرح هو العلاقة التي تربط الفيزياء بالعلوم الرياضية.

4- تتّخذ العلاقات أيضا صيغة قابلية ظواهر عِلمين صورة متبادلة بإرجاعها إلى قوانين العِلم الآخر، مما يظهر معه أن الإرجاع الخطي المستقيم غير كاف لتفسير تلك الظواهر. وهذا ما نلاحظه في علاقة الفسيولوجيا بعلم النفس.

5- قد تكون العلاقة على الشكلّ السابق نفسه بين نسقين عِلميين اقتضائيين؛ مثل علاقة الجبر بعلم الحساب.

6- تكون العلاقة أيضا على صيغة تبادل التأثير على الصعيد الأكسيومي[26] بين علمين.

تعكس هذه الأشكال من الترابط بين العلوم العلاقاتِ الديناميةَ القائمةَ بينها، وهي تتجاوز -وفق هذا النّسق المقدم- كلّ تصنيف سكوني للعلوم؛ يقيم العلاقات بينها على أساس التبعية التي تسير في خطّ مستقيم ممتدّ (كما عند كونت مثلا)، وليس في تجاور دائري متكامل كما أوضحنا سابقا[27].

والمعرفة عند بياجيه لا تصدر بكاملها من الموضوع - كما يدعي ذلك التجريبيون- ولا تصدر بكاملها عن الذات - كما يدعي أصحاب النزعات الفطرية والقَبَلية- بل هي نتاج العلاقة الجدلية بين الذات والموضوع؛ فحين نأخذ بعين الاعتبار فعالية الذات وتأثيرها في موضوعات معرفتها فسيسمح لنا ذلك بتفسير العلاقة التكاملية بين مجموعات العلوم المختلفة؛ فمثلا العلاقة بين العلوم الفيزيائية والعلوم المنطقية والرياضية تعكس تَمثلّ الذات لخصائص الموضوع من جهة، كما تعني قابلية الموضوع للبنيات الصورية للذات من جهة أخرى[28]. وكذلك العلوم النفسية والاجتماعية التي تستفيد من جهة أولى من العلوم المنطقية والرياضية، وتسهم من جهة أخرى في فهم قضايا هذه العلوم بفضل تحليلها لفعاليات الذات المؤسسة لها. وبذلك يقدم بياجيه تصنيفا دائريا تكون فيه العلاقات بين العلوم شاملة ومتبادَلَة بين كلّ علوم النسق، ومن الناحية

المنهجية يعطينا تصورا جدليا ديناميا للمعرفة. وإذا كان تصنيف العلوم مسألة مندرجة ضمن قضايا الإبستمولوجيا العامّة؛ من حيث إنّه يبحث في العلاقات العامّة بين كلّ علوم النسق، فإنّ القضايا التي يطرحها تمهّد لفهم الإبستمولوجيا الخاصّة بكلّ علم من العلوم المُشكلّة للإطار المفاهيمي الحاكم للمعرفة البشرية[29]. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ العمل الذي تتداخل فيه اختصاصات علمية متعددة هو أكثر من مجرد التّنسيق الذي دعا إليه أوغست كونت بين العلوم، وانتدب الفلاسفة الوضعيين للقيام به، فالعمل الذي تتقاطع بداخله ميادين متباينة، كاللّسانيات العصبية مثلا، وتتكامل فيه معطياتها ومناهجها وأدواتها في البحث هو عمل جماعي داخل كلّ ميدان من ميادين المعرفة من أجل دراسة ظواهره في ضوء المعطيات التي تقدّمها علوم أخرى غير العلم الأساسي الذي يتعلق بتلك الظواهر. إنّ العمل المتداخل الميادين المتباين الاختصاص ظهر مرتبطا بالحاجة داخل كلّ اختصاص علمي من المعرفة إلى الاستعانة بمعطيات العلوم الأخرى وبمناهجها وتقنياتها البحثية[30]. ولي ملاحظة مهمّة على بياجيه في تصنيفه؛ حيث اعتبر أنّ **التراتبية** هي السّمة الخاصّة بالعلوم الطبيعية فقط دون الإنسانية، وأنّها سمحت للعلوم الطبيعية بإمكانية التعاون في تحليل ظواهرها، وأنّ غياب التراتبية عن العلوم الإنسانية أدى إلى الدّفع بضرورة ظهور علاقات تبادل

تأثير في ما بينها وظهور البحث الذي تتكامل فيه المعطيات والمناهج والتقنيات الواردة من العلوم الأخرى داخل كلّ واحد منها[31]، وإن كان هذا صحيحا جزئيا فربّما يرجع إلى زمن بياجيه، حيث لم تتطوّر العلوم الإنسانية هذا التطوّر الهائل الذي أدّى إلى ظهور الشكلّ التامّ للتكامل بين العلوم بصنفيها: الطبيعي والإنساني؛ فلا يمكن مثلا اليوم البحث في اللّغة دون الرجوع إلى معطيات الحاسوب والطب والرّياضيات ... إلخ ونتائجهم المقرّرة، وكذا البحث في فلسفة التعبير اللّغوي وغير اللّغوي وربطه بحقائق الكون وظواهره التي قتلتها الفيزياء بحثا ... إلخ، بما يجعلنا نغلق الدائرة التصنيفية بالقول بالتراتب والتراكم الكمي للمعرفة دائريا -كما عند بياجيه - لكلّ علم من العلوم، بصرف النظر عن طبيعته وذاتيته وموضوعه. لكنّه، رغم هذا، كان يحقّق شروط التكامل في المركز الدولي للإبستمولوجيا التكوينية؛ حيث كان يجمع حول موضوع واحد يهم مشكلّات علم بعينه أو أكثر من علم باحثين من آفاق معرفية مختلفة؛ فجعل من البحث الإبستمولوجي نموذجا للتكامل المعرفي لشتى الميادين[32].

وينقلنا الحديث عن التصنيف وآلياته الإبستمولوجية إلى توضيح علاقة مهمة جدا بين:

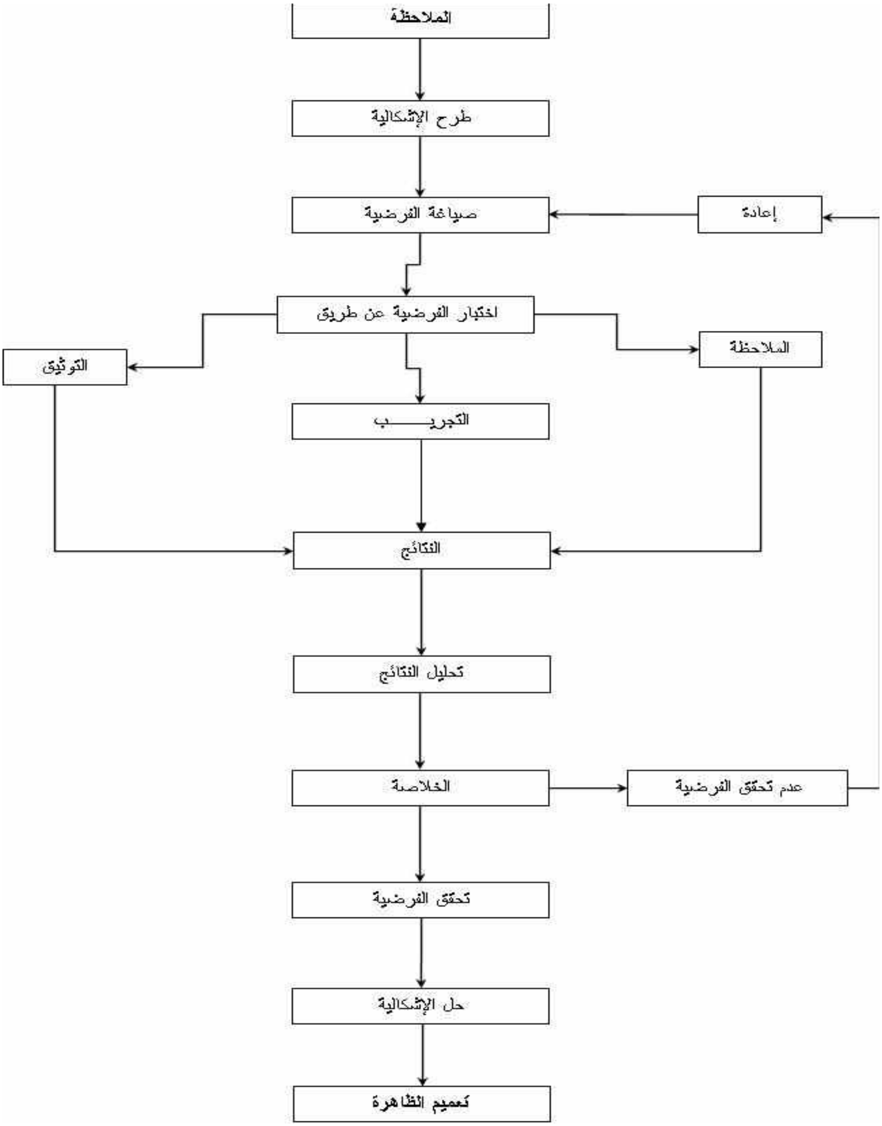
4-2 **النظرية والقانون:** يرى الوضعيون -وعلى رأسهم إرنست ماخ- أنّنا في البحث العلمي ينبغي أن نقف عند حدود الوصف من المعطيات المباشرة وألاّ نذهب إلى ما وراء هذه المعطيات؛ فالقانون يبقى فرضا hypothesis ثمّ يُعرض الفرض على التّجربة experiment التي تُعدُّ بمثابة المعيار criterion الدقيق لقبول الفرض والارتقاء به إلى مرتبة القانون(33).

المسار المعرفي إذن:

وصف ⟵ قانون ⟵ فرض ⟵ اختبار ⟵ قانون

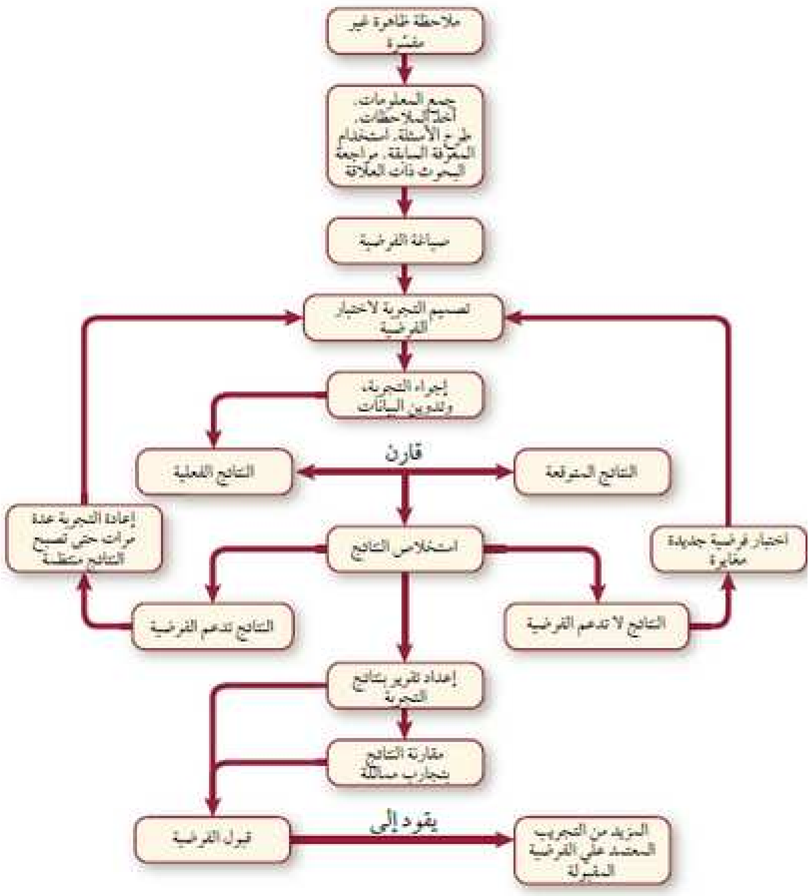
فالقانون هو فرض ثبت صدقُه. القانون العلمي هو **صياغة لعلاقة كونية وضرورية بين الظّواهر**، والقانون لا يسمح فقط بالتنبؤ ولكن يسمح أيضا بالتحكم في الظاهرة المدروسة عبر التحكم في شروط حصولها. ويجب أن نلاحظ أنّ القانون يسمح بانتهاج منهج فرضي استنتاجي؛ إذ إنّه إذا تحققت شروط معينة تحصل ظاهرة معينة، فمثلا إذا افترضنا أنّ الضوء ذو طبيعة تموجية فإنّه يمكننا أن نحصل على تشابك تموجين من تردّد واحد؛ أي يمكننا تحقيق التقاء مصدرين ضوئيين متجانسين(34). فنحن نُسائل الطبيعة بالتجريب، ثمّ نضع نتائج التجريب في صياغات عامّة، ولكن هذه العمومية لا تزعم الكونية؛ ذلك أنّ القانون العلمي ليس قانونا ميتافيزيقيا، فهو ليس إلاّ تقريبا نسبيا لمفهوم القانون الطبيعي

الذي نفترضه فلسفيا وإبستمولوجيا. ويمكننا توضيح بعض الخطوات المهمّة في التّجريب العلمي الذي يسبق مراحل التّصنيف مباشرة في الخطاطة التّجميعية التّالية:



والخطاطة التالية توضّح أيضا طريقة التجريب العلمي ومراحله التنظيمية:

الطريقة التي يجيب بها العلماء عن الأسئلة تتم من خلال سلسلة من الخطوات المنظمة تُدعى الطريقة العلمية. إذْ لا توجد إجابات نهائية وقطعية عن الأسئلة، ولكن هناك دائمًا إجابات تزوّد العلماء بالمزيد من المعلومات. فالأسئلة والمعلومات التي يجمعونها تساعدهم على صياغة فرضية. وعند إجراء التجارب، يمكن أن تُدعم الفرضية أو ترفض.



أمّا النظرية في العلم فهي تفسير رياضي أو منطقي، أو هي نموذج لطريقة التفاّعل بين مجموعة من الظّواهر الطبيعية، قادرة على التنبّؤ بالأحداث المستقبلية وبملاحظات من نفس هذا

النوع، وقابلة للتثبت؛ إذ يجري اختبارها من خلال التجربة أو على الأقلّ يمكن دحضها عبر الملاحظات التجريبية. وينتج عن هذا التّحديد أنّ النظرية العلمية والواقع ليسا متعارضين بالضّرورة؛ فعلى سبيل المثال سقوط التفاحة هو **واقعٌ**، ونظرية نيوتن في الجاذبية **تفسيرٌ** لسقوط التفاحة. وهكذا فإنّ النظرية في العلم تشير إلى الفهمِ المفسِّر لعدّة أحداث طبيعية، والفهمِ المدعوم بحقائق تجريبية تمّ جمعها عبر الزمن، كما تُمكّن النّظرية العلماء من القيام بتوقعات تتعلق بظواهر لم يتم ملاحظتها بعد كذلك الشّأن مثلا في اكتشاف وجود بعض الكواكب في المجموعة الشّمسية حسابيا قبل مشاهدتها عيانا بالمقراب [35] Telescope. وبالتالي نلاحظ وجود عناصر بنائية مشتركة بين النظرية والقانون تدفع إلى التكامل الإبستمولوجي؛ فمن المعروف في فلسفة العلوم أنّ القضايا التي نستخدمها في بناء العلوم الإمبريقية يمكن تقسيمها إلى قضايا تدور حول حدود تقبل الملاحظة المباشرة، وحدود لا تقبل الملاحظة المباشرة، كمثال المجموعة الشمسية سابقا، تُسمّى الأولى بـ **قضايا الملاحظة** وتسمّى الثانية بـ **القضايا النظرية**، لأنّها تتضمّن حدودا نظرية لا يمكن ملاحظتها ملاحظة مباشرة، بل نلاحظ فقط آثارها الفيزيقية، وهذان النوعان من الحدود والقضايا نجدهما في كلّ من القوانين والنظريات، ممّا يؤدي

إلى التوحيد بينهما، أو على الأقل التداخل البيني الشديد بين بنائيهما الإبستمولوجي[36].

وفي الفقرة التالية سوف نوضّح توسع الأمر في العلوم المعرفية من مجرد القانون والنظرية إلى **بناء النموذج العرفاني الذهني**، أو المعرفي العامّ، للعلم، الذي يتأسس تماما وفق مبادئ الإبستمولوجيا العامّة التي سبق أن طرحناها سالفا عند بياجيه، وسنمثّل هنا بنموذج اللّسانيات لنرى ـ تطبيقيا ـ كيف يتحقق التّكامل المعرفي بين مختلف العلوم وفق التنظير السابق الذي أوضحناه.

النموذج اللساني المعاصر وموقعه من دائرة التكامل الإبستمولوجي للعلوم (نموذج تطبيقي لما نطرحه من مقترح التكامل الاختصاصي البيني):

1-3 إنّ **النموذج (أو المنوال)** Model هو التمثل الذهني لشيء ما ولكيفية اشتغاله، وهذا يعني أنّ النمذجة ليست إلاّ الفكر المنظم لتحقيق غاية عملية؛ ذلك أنّ النموذج هو نظرية موجهة نحو الفعل الذي نريد تحقيقه. ومن هذا المنطلق يمكننا القول إنّ كلّ إنسان "ينمذج" في حياته اليومية وفي كلّ لحظة؛ فهو يجمع كلّ الكائنات التي تحيط به بصورة ذهنية، سواء تعلّق الأمر بأشياء مادية أم بأشخاص أم حتى بمؤسسات...إلخ. و**النّمذجة** هي، إذن، مبدأ أو تقنية تمكّن الباحث

من بناء نموذج لظاهرة أو لسلوك عبر إحصاء المتغيرات أو العوامل المفسرة لكلّ واحدة من هذه المتغيرات؛ فهي مسلك علمي يمكّن من فهم الأنساق المركبة والمعقدة، عبر خلق نموذج يكون بنية صورية تعيد إنتاج الواقع افتراضيا. وكلّ نموذج يتكون إبستمولوجيا من روافد ثلاثة[37]:

أ- **البعد التركيبي:** يصاغ كلّ نموذج - حسب فاليزار- في لغة صورية إلى حدّ ما. وتتكوّن كلّ لغة صورية من مجموعة عناصر أولية أو رموز، ومن مجموعة قواعد منظمة لهذه الرّموز في علاقات قابلة لتأويل دلالي. وبشكلّ أدقّ، يتحدّد النسق الصوري بما هو لغة صورية تقوم على مجموعة أكسيومات (مصادرات أوّلية) ومجموعة قواعد استنباطية، هي ما تتحدّد به المبرهنات. ويكون النّسق الصوري أمّا أكسيوميا أو شبه أكسيومي؛ ذلك أنّ **النسق الأكسيومي** هو النّسق الصوري الذي تكون كلّ أولياته ومصادراته وقواعده بينة الوضوح؛ مثال ذلك الميكانيكا الكوانتية Quantum. تبعا لذلك ترتبط مستويات صورنة النّموذج بنوعية اللّغة المستعملة، التي أمّا أن تكون أدبية أو رمزية أو رياضية منطقية. وبحسب اللّغة المعتمدة يكون النموذج رمزيا، أو كيفيا، أو معياريا، أو رقميا كمّيا. كما يتكون البعد التركيبي للنموذج من ثوابت (constants)ومتغيرات (variables) وثابتات "باراميترات"[38] (parameters) وعلاقات (relations) : [علاقة حد أو علاقة

إحصائية أو علاقة سببية أو علاقة اشتراط أو علاقة تبعية...إلخ]. وعلى مستوى خاصياته التركيبية، يقتضي النموذج أن يكون **متماسكا** (ألا يتضمّن مبرهنات متناقضة)، **وتأمّا** (ألا يتضمّن قضايا لا تقبل البرهنة أو الدحض) **ومستقلاّ** (ألاّ يتضمّن مصادرات تحتاج أن نستنبطها من مصادرات أخرى) **وقطعيا** (أن يتضمّن مسلكا برهانيا يسمح بالحكم على قضية ما بالصواب أو الخطأ)، **ومشبّعا** (ألا يحتاج إلى استخدام أكسيومات إضافية من خارج النسق). ويقوم النموذج في بعده التركيبي على مبدأ الثبات داخل تغير الإحداثيات والوحدات.

ب- البعد الدلالي: يتحدّد البعد الدلالي للنموذج،

أولا- في علاقته بالنسق الذي يمثّله وفق علاقة تفاعلية تأخذ بعين الاعتبار المسافة التي تصل بينهما بهدف جعل النموذج أكثر فأكثر ملاءمة.

ثانيا- في علاقته بمجال صلاحيته التي تتحدّد في علاقته بالملاحظ الذي يقرّ بصلاحية النموذج، وفي علاقته بفئة الأنساق التي يكون صالحا في إطارها، وفي علاقته بمجال صلاحيته زمانيا ومكانيا.

ثالثا- في علاقته بالواقع؛ "فكلّ نموذج في بعض وجوهه يمكن أن يعد وسيطا بين *حقل نظري* يمثّل **تأويلا** له، و*حقل تجريبي* يمثّل **تأليفا** له".

رابعا- تتحدّد طبيعة النموذج بحسب نوعية العلاقة التي له بالمرجع الذي يحيل عليه والذي يعبّر عن بنيته وكيفية اشتغاله، فيكون النموذج تبعا لذلك أمّا **شاملا** أو **جزئيا** أو **مغلقا** أو **مفتوحا**.

وأخيرا في علاقته بخاصياته الدلالية، التي يضبطها فاليزار في: الصلاحية النظرية والصلاحية التجريبية والثراء والقابلية للدحض والمرونة والبساطة.

جـ - البعد التداولي: يمكن تبيّن هذا البعد على المستويات التالية:

أولا- من جهة أهداف النموذج بما هو تمثيل لكيفية اشتغال نسق ما بغرض معرفته والتحكم فيه.

ثانيا- من جهة العلاقة بين منتجي النماذج ومستعمليها والفاعلين في النسق، على اعتبار أن المعرفة التي تقود النموذج هي معرفة موجهة نحو الفعل و"أنّ الحقيقة ذاتها لا تعدو أن تكون سوى الفعل عينه".

ثالثا - من جهة تأثير النموذج في الفرد أو المجموعة على مستوى التمثلات والتصوّرات والأفعال، وتأثيره في الواقع، وما يمكن أن يحتمله النموذج ذاته من تعديلات وفق ما تسمح به القيم الاجتماعية والوسائل التقنية المتاحة.

<u>رابعا</u>- من جهة معاييره التداولية؛ حيث يشترط في النموذج أن يكون ذا أداء ثابت وإيجابي، وبسيطا، ومرنا، وقابلا للتوظيف. هذه أهمّ الخصائص والبنيات التكوينية لمفهوم النموذج، والآن في عصرنا المنفتح على العلوم، فإنّ **<u>عماد الممارسة اللّسانية</u>** في شقّها الإجرائي ينبني على هذه النمذجة التي تمثل قمة بلاغة الخطاب اللساني المعاصر، وتدخل بلورة النماذج ضمن التقانة العلمية المعاصرة؛ حيث تعد جزءا لا يتجزأ من هندسة النظريات العلمية، وتمتلك هذه النماذج قدرات استكشافية عندما تقود العالم إلى اكتشاف حقائق ومعطيات جديدة، موسعة بذلك مجال المعارف. وثمّة نزوع في العلوم المعرفية عموما نحو بلورة نماذج بدلا من النظريات بالمعنى التقليدي، ولذلك <u>فعدد النظريات باعتبارها باراديمات كبرى موجهة للتنظير وللتفسير أقل بقليل في العلوم المعرفية مقارنة بالنماذج</u>. وبتبني اللّسانيات أسلوب البحث في العلوم المعاصرة، وباستبطانها خصائص العقلية التجريبية، نجدها تعمل على خلق باراديم ميثودولوجي (منهجي) موحد ومندمج، تلتقي فيه التخصصات العلمية والمعرفية، وتتقاطع المعارف وتتمفصل ضمن أسلوب بحثي متكامل(39).

3-2 لقد أصبح بناء العلم غير منفك عن بنائه النمذجي، ومعمارية النظرية التوليدية -وفق هذا الطرح العرفاني- يتجاذبها مكوّنان أساسيّان: المكوّن الافتراضي، والمكوّن النمذجي(40). وتطوّر الحقول المجاورة للسانيات هو ما دفع

الأبحاث اللّغوية إلى الآلات الواصفة والنماذج الحاسوبية والرياضية والعصبية والبيولوجية ... إلخ. إنّ التقانة الصورية ليست مقصودة لذاتها في النحو التوليدي، بل في قدرتها على إمداد اللساني بالوسائل الصورية الكفيلة باختزال تعقيد أدوات وصف اللغات الطبيعية وتنوعها إلى مبادئ أولية ذات كفاية تفسيرية[41].

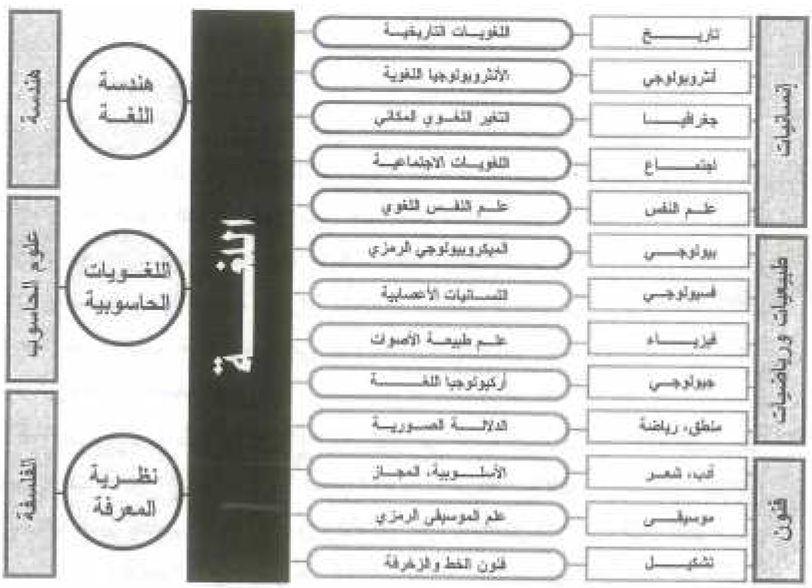
اللّسانيات التوليدية التي طرحها تشومسكي وأحدثت ثورة في البحث اللساني المعاصر قامت بدور رئيس في تطوير البراديم المعرفي Cognitive Paradigm، لأنّه أسهم في صوغ ملامح افتراضية لمجموعة من القضايا التي توحد الاشتغال بها في إطار المنحى التقاطعي للعلوم المعرفية؛ مثل قضية اكتساب اللّغة، والتطوّر الأحيائي (البيولوجي) للمَلَكة اللّغوية، وعلاقة الملكة اللّغوية ببقية الملكات الذهنية ... إلخ، مما ولّد أسئلة إبستمولوجية عن وحدة العلم ووحدة البراديمات وتقاطع مستويات الاستدلال، وحدود استعمال الاختصاصات المتقاطعة للغة علمية متجانسة.

وأصبح البحث في اللّغة الإنسانية ـ في البناء الإبستمولوجي للعلوم ـ مثل البحث في خصائص المادّة، يتطوّر تطوّرا كبيرا مرتبطا بتطوّر محاور الاستدلال والمجالات الاستكشافية الجديدة التي دخلت حقل اللّسانيات؛ مثل تطوّر الملكة اللّغوية وخصائصها، والهندسة الجينية العصبية، والملكات العرفانية الدماغية، لتدخل اللّسانيات في مستويات من التحليل العرفاني

مقرونة بعدد وافر من البارادیمات العلمية التي تمثل أطرا استدلالية لمجموعات علمية كبرى متداخلة متكاملة.

وقد مكّنت نظريات التواصل من فتح الباب أمام اكتشاف إمكانات تداخلية تكاملية للغة الإنسانية مع العلوم الأخرى في هذا النموذج الذي نناقشه؛ فاللّغة بوصفها وظيفة هي جزء من وظيفة أكثر سعة دعاها العلماء بالوظيفة الرمزية، ولا تخلو حياة الكائنات الأخرى من هذه الوظيفة الأعم، ولذلك فدراسة اللّغة لا بد أن تدخل في علاقة مع العلم الذي يدرس هذه الرمزية، وهو السيميولوجيا من جهة، ثمّ العلوم البيولوجية من جهة أخرى، ثمّ يأتي تداخل مرحلي ثان لبحث الشروط المجتمعية المرتبطة بالاختلافات التي تحدث في النسق الرمزي من خلال الانتقال من بيئة مجتمعية إلى أخرى، لينشأ علم اللّغة الاجتماعي، وعلم اللّغة النفسي ، ثمّ يأتي تداخل ثالث على مستوى ذهني أعلى، وهو التداخل مع المنطق لبحث التماثل بين البنيات المنطقية والبنيات اللّغوية(42)، ويمتد الأمر إلى الحاسوب والمحاكاة وعلوم الأعصاب ... إلخ، ***ومثل هذه التداخلات، التي تبيّن التكامل بين العلوم الإنسانية والطبيعية، تشكّل منظومة ونموذجا للتكامل المعرفي الذي نتحدّث عنه منذ البداية***. وهذا ما علّقنا عليه سابقا عند بياجيه، وقلنا إنّ التراتبية في العلوم الإنسانية لا تقلّ عن مثيلتها في العلوم الطبيعية أبدا، لكن الأمر يدخل في التكامل الدائري وليس الخطي لكلّ الفروع، بعيدا عن الثنائية الحدية: الإنساني / الطبيعي.

3-3 وقد استعملت اللّسانيات نماذج (مناويل) أكثر صورنة وذات أبعاد مفهومة على المستويين الرياضي والحاسوبي، وصولا إلى المستوى المهيمن الأعلى (اللّسانيات العصبية وعلوم الدماغ) في هيراركي العلوم المعرفية؛ وقد تطوّر الأمر بتطوّر البحث في النماذج والباراديمات الرياضية والعصبية والبيولوجية ... إلخ، التي أوصلت إلى الوضوح الإبستمولوجي؛ حيث اندمجت اللّسانيات في عدد لا بأس به من العلوم في حلقة دائرية ـ بتوصيف بياجيه ـ متكاملة الأركان المعرفية، مما طرح على ساحة البحث خريطة معرفية جديدة مؤسّسَة على تصور إبستمولوجي تكاملي. والشكلّ التالي يبين نمطا من أنماط هذا الوضع وذاك التكامل[43]:



موقع اللغة على خريطة المعرفة

والثقافة الإنسانية بدورها تصير شيئا ما حيا لتشكلّ تراثا معلوماتيا تنظيميا خاصا بالنسبة للمجتمعات البشرية، تماما كما أن التراث المعلوماتي التنظيمي المكتوب في الشريط الجيني DNA هو خاص بالنسبة للأجهزة البيولوجية[44]. وفي الوقت الذي تمكّنت فيه اللّسانيات البنيوية من إقامة جسر نظري بين اللّغة الإنسانية واللّغة الجينية، تقيم اللّسانيات التوليدية لتشومسكي رابطا ثانيا مع العالَم البيولوجي من خلال الدماغ البشري؛ حيث توصّل تشومسكي بالفعل إلى فكرة مؤداها أنّ تعلم اللّغة من قبل كلّ طفل إنساني لا يكون ممكنا إلا بوجود استعدادات فطرية كامنة في القوى العصبية للإنسان المفكّر[45]، وكما نلاحظ التكامل الدائري في الحلقة الإبستمولوجية العرفانية للعلوم، من إقامة الروابط والجسور لأجل تثبيت البارادايم الأمثل الذي يمكِّن الباحثين من الانطلاق والتحليل، ولذلك - كما هو واضح- فإنّ التشابه كبير جدا بين اللّغة الإنسانية واللّغة الجينية، وهي بحوث أخرى متخصّصة لا مجال لعرضها هنا، لكنّنا يمكن ذكر بعض الملاحظات التي نرى أهمّية طرحها في هذا النموذج اللساني الذي نتحدّث عنه:

1. مضاهاة القواعد النيتروجينية الأربعة: الأدنين (A)- والثايمين (T)– والسيتوزين (C) والجوانين (G) للفونيمات من حيث الماهية والتراكب.

2. النظام الداخلي هو ما يحكم توزع الفونيمات في الشفرة اللّغوية، وهو ما يحكم القواعد النيتروجينية الأربع في الشفرة الوراثية.

3. تفكك القواعد النيتروجينية الأربع إلى عناصر متقابلة، والفونيمات كذلك.

4. تحدد دلالة عناصر الشفرة الوراثية من خلال انتظامها وتأليف الكودونات ضمن ضوابط، من مثل AND[46]، وتتحدّد ماهية الفونيمات من خلال انتظامها وتأليفها: فونيمات- فمورأفي مات – فكلّمة – فجملة – فعبارة – فنص – فخطاب، ضمن ضوابط القواعد الخاصّة باللّغة.

5. مضاهاة شفرات Stop في الشفرة الوراثية لعلأمّات التنقيط في التنظيم الفونولوجيللشفرة اللّغوية؛

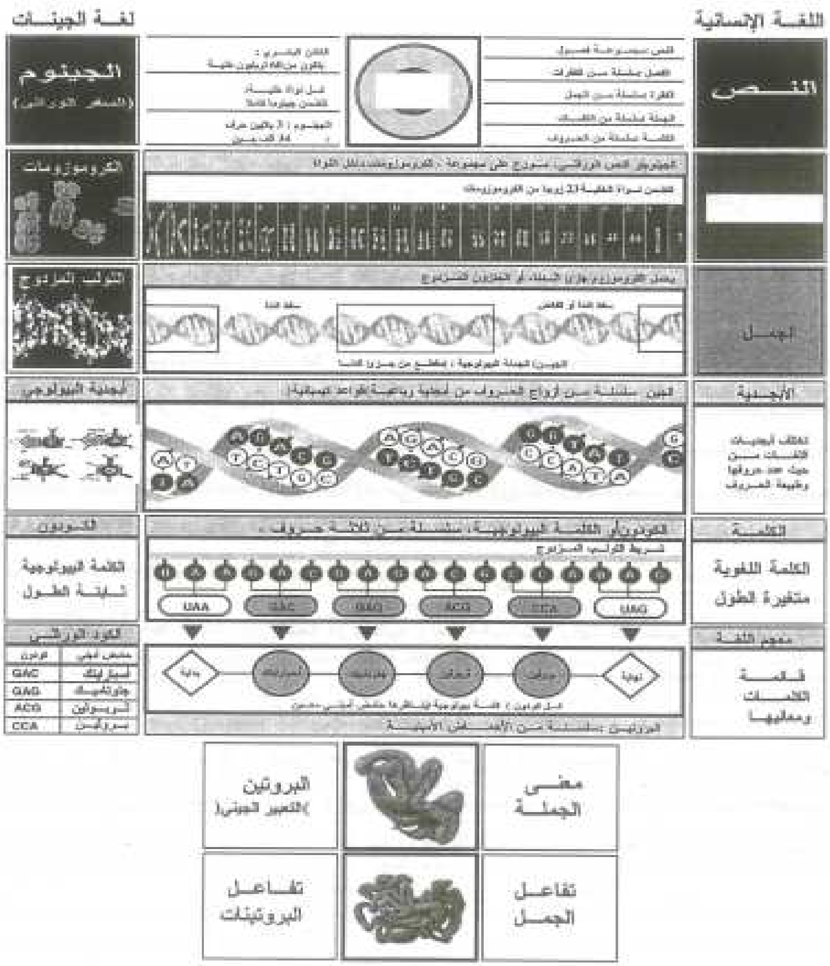
6. هدف الشفرة الوراثية "**البروتين**" (رسالة بيولوجية)، وهدف الشفرة اللّغوية "**الدلالة**" (رسالة لغوية).

7. تحقق الرسالة الوراثية من خلال انتظام القواعد النيتروجينية المكوّنة من ثلاثة أحرف وفق نظام خاص لتكوين البروتين، والرسالة اللّغوية تتحقق من خلال انتظام الفونيمات وفق نظام صوتي وقاعدي خاص يحكم لغة المتكلّم.

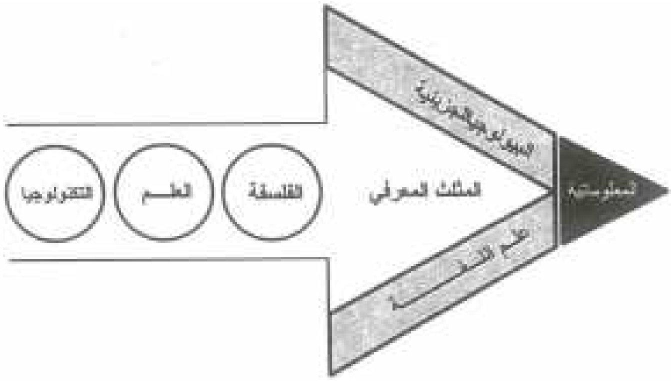
8. حدوث أي خلل في انتظام القواعد النيتروجينية يتسبب في مرض ما، وحدوث أي خلل في انتظام الفونيمات خارج نظام

لغة المتكلّم يؤدي إلى اضطرابات في اللّغة وفي التأدية اللّسانية، بحسب نوع الإصابات وآثارها.

والشكلّ التالي يبين بصورة ممنهجة أوجه هذا التشابه(47):



هكذا دخل النموذج اللساني حلقة التكامل من خلال [الجينوم والبيولوجيا "البيولوجيا الجزيئية"، والتقنية المعلوماتية، وعلم اللّغة] (المثلث المعرفي الذهبي)[48]:

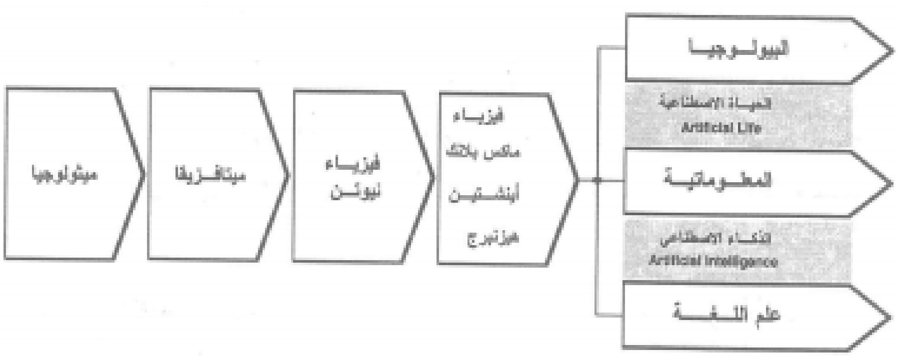


4-3 **لم يكن الإنسان الأول على وعي بكلّ هذا، ولم يجد غير الخرافة والأسطورة أداة لتفسير الظواهر من حوله،** ثمّ ابتعدت المعرفة الإنسانية عن لا عقلانية الميثولوجيا Mythology ووقعت في تأملات الميتافيزيقا Metaphysics، ويستمرّ الحال حتى يأتي فرانسيس بيكون مطالبا **بأورجانون**[49] جديد يخلص العقل الإنساني من جنوح الميتافيزيقا، معتمدا على الملاحظة والتجريب، كما بينا سابقا، فكانت فيزياء نيوتن ومبادئ الحتمية وخضوع الكون لقوانين ميكانيكية صارمة ومعادلات رياضية حتمية، وليكون الاختزال للظواهر في مجموعة آليات؛ ولتكون حركة الكون كلّه خاضعةً لقوانين الجاذبية والفعل ورد الفعل،

والمجتمع البيولوجي يتطوّر وفق مبدأ البقاء للأصلح، وتطوّر الكائنات يخضع للانتخاب الطبيعي، حتى التاريخ يسير في خطية مطردة صوب غايات معينة **بفعل قانون المادية الجدلية** ... إلخ، فمن الآلية إلى الحتمية، ثمّ أَفَلَت الفيزياء الكلّاسيكية وظهرت لا حتمية ماكس بلانك، ونسبية أينشتاين، وعدم يقين هاينزبرج، وظهور السيبرناطيقا[50] (علم الضبط) Cybernetics على يد نوربرت فينر، الذي خلص إلى أنّه لا يمكن توليد الجديد من القديم هكذا بصورة خطّية، لتظهر المعرفة في الصورة التي نتحدّث عنها من بداية البحث، ولتدخل في الدائرة التكاملية، من علوم البيولوجيا الجزيئية وأبحاث الدماغ والذكاء الصناعي ... إلخ، وليظهر ما يُعرف بـ **التمفصل المعرفي:** فكلّ عنصر من عناصر المثلث الذهبي ـ وهذا المثلث هو مجرد مثال نطرحه هنا لنموذج التداخل البيني ـ **يمثّل مفصلا معرفيا أساسيا**؛ **فمثلا** على جبهة **المفصل البيولوجي** يلتقي الرمزي مع الكيميائي ويلتقي الفسيولوجي مع الأركيولوجي؛ أي الوظيفي الفوري الراهن مع التراثي التاريخي المتراكم. وعلى الجبهة ذاتها أيضا تلتقي قوة الداخل (الجينات الكامنة في نواة الخلية) مع قوة الخارج (العوامل البيئية) مثل ظروف المناخ ونمط الحياة اليومية والسلوك الفردي وما شابه. أمّا **المفصل اللّغوي** فهو بين البيولوجي والنفسي، وبين الشخصي والاجتماعي، وبين اللاوعي

الفردي واللاوعي الجمعي، ويلتقي على تلك الجبهة هنا الذاتي مع الموضوعي، والظاهري مع البنيوي.

ثمّ تأتي **الجبهة المعلوماتية** ليلتقي المادي الفيزيائي (العَتاد Hardware) مع اللاأمّادي الذهني (البرمجيات Software)؛ لينشأ عن هذا اللقاء **اللاأمّادي/الذهني** لقاءات أكثر إثارة: الواقعي مع الخيالي، والآلي مع الحيوي، والصناعي مع الطبيعي ... إلخ. **إننا هنا نرى بشكلّ كامل متكامل من التمفصل المنهجي العرفاني لعناصر هذا المثلث، الذي ضربناه مثلا للتصنيف المعرفي في نموذج اللّسانيات، نرى مضاعفةً لقوة التهجين العلمي ولمّا لشتات المعرفة، وردما للهُوة التي تفصل بين فروع التخصص المختلفة**[51].



بهذا يكون النموذج اللساني- بتمركز اللّغة في جوهره- **لوحا دائريا بيولوجيا أنثروبولوجيا، ولوحا دائريا أنثروبولوجيا اجتماعيا نولوجيا (تنظيم الأفكار)؛ بما يؤكّد استحالة انغلاق**

اللّسانيات على البارادايم الخاصّ بها فقط، دون الاندماج والتهجين مع البارادیمات العرفانية الأخرى. إنّ اللّغة فينا ونحن في اللّغة [52]؛ نصنع اللّغة التي تصنعنا، ننفتح على الغير بالتواصل وننغلق بالأفكار، وننفتح على العالم وننغلق فيه؛ إنها **المفارقة المعرفية الكبرى: إننا منغلقون بما يفتحنا ومنفتحون بما يغلقنا**[53]. وعلى هذا نرى مركزية البارادیم العرفاني اللّغوي في قول أحد العلماء الإنجليز البارزين، يقول منبها على الدور الاجتماعي المركزي للغة وتداخلها مع كلّ شيء تقريبا: " إنّ العالَمَ فسيفساء من الرؤى، وعند فقدان أي لغة فإننا نفقد قطعة من هذه الفسيفساء."[54]؛ بحيث إن فقد اللّغة أو اندحار تكوينها المعجمي هو فقد لجزء مهم من البناء المعرفي الوجودي للعقل البشري كلّه.

والانطلاق نحو هذه الصورة المثلى في العلوم عموما يحتاج - على المستوى الإجرائي- إلى تقبّل المعطيات الجديدة، واستعمال لسانيات المتون بطريقة عقلانية مقبولة كما حدث في الثقافات الأخرى. وهو ما نراه في الغرب من التوازن الإمبريقي بين الموروث والمستحدث. كما أرى أنه يجب اعتماد **المقاربات المنهجية** التي تسعى إلى **تصور البارادیم المعرفي أو النموذج المرجعي للبحث العلمي في كلّ تخصص وكيفية توظيفه ليتكامل مع النماذج الأخرى المطروحة في فروع المعرفة المكوّنة لنسيج العلم**؛ لتكون خارطة الخبرة الإنسانية ذات تناغم

واتساق؛ فعلى سبيل المثال في حقل اللّسانيات التطبيقية لدينا ما يُعــرف فــي النظريــة التوليديــة **بالبرنــامج الأدنــى** Minimal Program؛ **والأدنوية** نهج نظري مفاده أن **يقــوم العلــم بتغطيــة أكبر قدر من الوقائع والتجارب من خلال استنتاجات منطقيــة مرتبطة بعدد قليل من الافتراضات والمسلمات**، وكما نرى، فهو مفهوم مرتبط بالبســاطة والتقلــيص والاقتصــاد، وهــو بالفعــل مطبق في مناهج التحليل اللســاني المعاصــر، ويصــلح لمختلــف العلوم، خاصّة الاجتماعية، كما أنه من أهمّ منــاهج البحــث فــي الظواهر الفلكية؛ حيث إنّ كوزمولوجيات الظواهر المحيطة بنا تقوم أساسا على الحشد والجمع ثمّ المقارنة والتقليص لأغراض التصــنيف المنهجــي والخــروج بالنتــائج والقــوانين المنظمــة للباراديم المعرفي الحاكم للعلم على أقل كَمٍّ من المسلمات.

5-3 وقد تعددت النظريات الخاصّة ببنية التصنيف في العلوم اللّغوية وغيرها، لكنني هنــا ســأطرح نظريــة أرى أهمّيتهــا فــي تحقيق التكامل المعرفي للنموذج اللساني خصوصا مع غيره مــن العلوم البينية عموما، وهي المعروفة بنظرية **النماذج الأصلية أو الطرازية** Prototype Theory [55]، وملخص بنودها:

1- بنية الأصــناف قائمــة علــى وجــود عناصــر مركزيــة أو نموذجية central typical members، وعناصــر أخــرى هامشــية marginal؛

2- بنية الأصناف ليست ثابتة ولا مطلقة، بل هي متغيرة؛ إذ إنها تعتمد على نموذج إدراكي مخزون في الدماغ يتأثر بالبُنى الثقافية والتجارب الإنسانية المختلفة(56)؛

3- الحدود بين الأصناف غير واضحة أو نهائية، بل هي حدود غائمة أو مبهمة (fuzzy) نوعا ما، وقد تتداخل (كما في: الحوت، والخفاش، والبطريق، أو كما في الأسماء التي أشبهت الفعل، أو الأفعال التي ضارعت الأسماء)(57)؛

4- لا يشترط أن توجد جميع الخصائص المعرِّفة للصنف في جميع العناصر المنتمية إليه، فبعض العناصر قد تشترك في عدد قليل جدا من الخصائص؛

إنّ هذا التصوّر يطرح الشكلّ القديم للأصناف الذي يضعها في أوعية مجردة متجاورة؛ بحيث لا تتداخل عناصرها ولا تتباين؛ فهو يقوم على تصور الأصناف في شكلّ دوائر منداحة قد تتجاور وقد تتداخل، فتتصف العناصر في الدائرة بالتباين؛ فما كان قريبا من المركز كان عنصرا مثاليا جيدا، وما ابتعد عن المركز فقد درجة من الجودة وبدأ بفقد بعض خصائص الصنف الذي ينتمي إليه، وقد يمتلك خصائص من صنف آخر إذا كان عنصرا هامشيا يقع على محيط الدائرة.

هذا التصوّر الإبستمولوجي يسمى بـ **البنية الإشعاعية**، التي تشمل مبادئ تصور طبيعة الأصناف وطبيعة عملية التصنيف ذاتها، وهي **مبادئ متداخلة** تصف آليات التصنيف وتربطها بالبنى

الثقافية والتصوّرية بشكلّ عام، وبعمليات الإدراك الحسي التي تصوغ فهم الإنسان للأشياء من حوله. ومن أهمّ هذه المبادئ المبدآن التاليان[58]:

1- **المركزية** Centrality: وهو منبثق من القول بالتباين في بنية الصنف الواحد الذي يفضي إلى وجود عناصر أفضل من غيرها تمثيلا للصنف، وهي ما تسمى بالعناصر المركزية؛

2- **التشابه العائلي** Family Resemblance: وينصّ على أنّه ليس هناك خصائص جامعة مانعة تتحقق في جميع عناصر الصنف الواحد، بل إن هذه العناصر ترتبط بما يسمى بالتشابه العائلي؛ فكما أنّ أفراد العائلة الواحدة تجمعهم خصائص شتى لا تصدق عليهم جميعا، فكذلك أفراد الصنف الواحد تجمعهم شبكة من العلاقات والخصائص تتفاوت وتتداخل، ولكنّها لا يشترط فيها أن تتوحد؛ ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن ما وضعوه من مبادئ بشأن آليات التصنيف يصدق على التصنيف اللّغوي والأصناف اللّغوية؛ **فالبنية اللّغوية**، شأنها شأن **البنى التصوّرية والمعرفية** عموما، تستخدم الوسائل نفسها الموجودة في الجهاز الإدراكي للإنسان، فهي لا تستقل بنفسها، وليست لها آليات منفصلة عن آليات الفهم والإدراك بشكلّ عام. وهو ما يؤيد فكرة التكامل التي طرحناها في كلّ الفقرات السابقة، ويؤكّد مصداقيتها وفعالية إستراتيجيتها بالتطبيق على كلّ العلوم بشتى صنوفها.

خاتمة:

وختاما، فإنّنا من خلال طرح هذه القضايا التكوينية في فلسفة العلوم النظرية وفلسفة اللّغة خاصّة، وعرض بعض القضايا الإبستيمية في خريطة البناء المعرفي للعلوم عامّة، بشقيها الإنساني والطبيعي، وفق الرؤية العرفانية التصنيفية، نصل إلى نتيجة مهمة جدا: هي أنّه لا يمكن البحث أو التصنيف في أي فرع من فروع المعرفة البشرية دون إتقان عدد من المناهج المعتبرة في حقل العلم التجريبي، لأن أدوات المنهج للفرع الواحد من العلوم غير كافية على الإطلاق للتحليل دون النظر في قوانين الإبستمولوجيا العامّة التي تفضي بالضرورة إلى البارادايم المعرفي المتكامل الذي يجب على الباحث أن يعرف موضع بحثه منه في هذه الدائرة التكاملية الرحبة، **بحيث إنه في مرحلة التكوين لا بد من <u>التراكم</u>، ثمّ في مرحلة الإنتاج لا بديل عن <u>التكامل</u>. ولعل ما قدمه هوارد غاردنر في كتابه الشهير The Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences يؤكّد ما طرحه ج. بياجيه ويتجاوزه في آن**، ليتسلح الباحث بالأداة المناسبة، وليصل إلى النتائج التي تسهم في تطوير النموذج العرفاني العامّ للمعرفة البشرية، وتلكم هي الإستراتيجية المثلى المنهجية التي حاولنا استكناه جوانبها واختبار فروضها بهذه الورقة.

الهوامش

(*) مدرس العلوم اللغوية واللسانيات العصبية العرفانية، قسم اللّغة العربية، آداب القاهرة، مصر.

(1) **الإبستمولوجيا** - للتبسيط - هي **المنهج المعرفي الناقد الناظم** الذي يفحص الكم المعرفي لحقل ما من حقول العلم؛ مثلا في الرياضيات تفترض النظرية الإقليدية أن مجموع زوايا المثلث = 180 درجة، بناء على فرضية أن الأرض مسطحة، والآن نوقن أنها كُروية؛ فالمُسلمة قامت على افتراض. [الإبستمولوجيا إذن أدوات ونُظُم وإجراءات].

أما **المعرفية**، وبصورة أدق (**الإبستيمية**) فهي الكم العلمي نفسه، والطريقة التي من خلالها نتناول فهم العلوم؛ هي **المحمول الفكري** لقطاع ما من العلوم. وهيجل كان يرى إفراغ **المحمول الدلالي** الاصطلاحي المتراكم لشتى العلوم وإعادة ملء الفراغ بمحمولات دلالية جديدة مناسبة تتفق مع الواقع [إعادة التحميل الدلالي، دون هجر أو هدم للقديم: **التفريغ والشحن المعرفي**]. وهو ما سنبين شيئا منه بعد قليل عن مفهوم **البارادايم المعرفي** في الإبستمولوجيا المعاصرة.

(2) العياشي، عنصر: الإبستمولوجيا وخصوصية العلوم الإنسانية ... عناصر أولية للتفكير، مجلة سمات، المجلد 2، العدد 3، 2014، جامعة البحرين.، ص 482 وما بعدها.

(3) وقيدي، محمد: ما هي الإبستمولوجيا، دار الحداثة، بيروت، لبنان، طـ 1، 1983، ص ص 7-8.

(4) موران، إدغار: المنهج: معرفة المعرفة .. الأفكار، ترجمة يوسف تيبس، إفريقيا الشرق، المملكة المغربية، طـ 1، 2013، ص 34.

(5) موران، إدغار: المرجع نفسه، ص 35

(6) كون، توماس: بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة الكويتية، العدد 168، الكويت، طـ 1، 1992، ص 118.

(7) الجابري، إدريس نغش: البارادايم العلمي الإسلامي .. قيمه الثقافية وخصائصه الإبستيمية، ندوة العلوم الإسلامية .. أزمة منهج أم أزمة تنزيل (30-31 مارس 2010)، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، ص 291.

(8) أيضا أشير هنا سريعا إلى فرق مصطلحي مهم: **النَّسَق** System/Echelon هو ما كان على نظامٍ واحد من كل شيء؛ فهو المتلائم على نظام موحّد، ويدخل فيه كل جنس اتفقت خصاله مع خصال النسق المعروفة. والنسق هو المِنوال أو النموذج كما عند المغاربة وغيرهم من اللسانيين المُحدَثين.

والنسق اللفظي: هو الترتيب النحوي للكلمات في الجملة Sentence أو في العبارة Phrase. ويقولون: الشعر النّسِق: المستوِي الظهور، الحَسَن التركيب. فهو ـ إذن ـ مجموع الخصائص الحاكمة لاجتماع عدد من الموجودات في ترتيب ذي شكل محدد. أما **النَّمَط** Pattern/Type فهو الأسلوب. ونمط المفردات: تجريدها وترتيبها حسَبَ دِلالتها. والنمط هو الطريقة، وهو الصنف والنوع والطراز من الشيء. ويدخل فيه علم التصنيف Taxonomy والتبويب Classification or Categorization. وورد موقوفا على الإمام "علي" رضي الله عنه: **" خير هذه الأمة النمط الأوسط؛ يلحق بهم التالي، ويرجع إليهم الغالي"، وفي رواية: " ... يرجع إليه العالي، ويرتفع إليه التالي"**. للمعاني، راجع المعجم الوسيط، مجمع اللّغة العربية بالقاهرة.

فيكون النسق = مجموعة الأنماط، بشرط القواسم المشتركة Commonalities

(9) على سبيل المثال أحاول في تخصصي باللسانيات العصبية وضع الأنموذج (البارادايم) العقلي للمعجم الذهني Mental Lexicon عند الإنسان بناء على تحققات ونتائج وأنماط ظاهرية Phenotypes

وتجارب بينية بين مختلف العلوم المهتمة باللّغة والمخ، وتطبيقا على اللّغة العربية خصوصا.

(10) ما نقترحه هنا هو تعديل فكرة الباراديم لتخرج من كونها إطارا مرجعيا آسرا للمعرفة لتكون **نموذجا معرفيا مُطاوعا يسهم في التطوير والبناء ويكون قابلا للجدل المنطقي.** ولا أريد هنا الخوض في إبستيمية ميشيل فوكو وعلاقتها ببراديم توماس كون، فالبحث لن يتسع لهذا.

(11) نتحدث هنا عن إحصاء العلوم للفارابي، ورسالة في العلوم العقلية لابن سينا، ورسائل إخوان الصفا الـ (52)، خاصة رسالتهم "رسالة الصنائع العلمية".

(12) الخولي، يمنى طريف: نحو توطين المنهجية العلمية في العالم الإسلامي .. رؤية فلسفية، مجلة عالم الفكر،المجلد 43، العدد 2، الكويت، ص 121.

(13) الخولي، يمنى طريف، المرجع نفسه، ص 131.

(14) الخولي، يمنى طريف، المرجع نفسه، ص 136.

(15) في بحوث أخرى قدمتُ نماذج تحليلية وصورا طيفية وأخرى إشعاعية طبية تبين النسيج الكوني والنسيج الدماغي العصبي، وشدة التشابه بينهما، كما أوضحتُ سرعات النبضات الكهربائية في الدماغ واقترانها بسرعة الضوء في الكون .... إلخ، ومن هذه البحوث: الدمج الجينومي البيولوجي في الدرس اللساني المعاصر: بحث في الأوليات، والمصطلح الكوني في القرآن الكريم: الدلالة المركزية للفظ السماوات بين اللّغة وعلوم الفلك نموذجا، وغيرها، بما يوضح فكرة التكامل الإبستمولوجي وتطبيقها بين العلوم الطبيعية والإنسانية في تساوق congruity وانسجام لافت.

(16) ملكاوي، فتحي حسن: مفاهيم في التكامل المعرفي، موقع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بتاريخ استرجاع 2014/4/13، الرابط:

http://iiitjordan.org/index.php/component/k2/item/316-مفاهيم-في-التكامل-المعرفي#.V3aP47_RbbU

(17) راغب، نبيل: التفسير العلمي للأدب، الشركة المصرية العالمية (لونجمان)، القاهرة، طـ 1، 1997، مصر، ص 217.

(18) الخولي، يمنى طريف: مشكلة العلوم الإنسانية .. تقنيتها وإمكانية حلها، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، طـ 1، 2001، مصر، ص 190.

(19) الخولي، يمنى طريف، المرجع نفسه، ص 194.

(20) من الجدير بالذكر أن الإحصاء قد هاجمه "أوجست كونت" وتنازل بسببه عن المصطلح الذي استعمله منذ البداية (**الفيزياء الاجتماعية**). والإحصاء نفسه، كما بينتُ أعلاه، أصبح هو السائد في فيزياء الكون والجسيمات وبحوث الظواهر الإنسانية جميعها في عصر اللاحتمية العلمية.

(21) الخولي، يمنى طريف، مشكلة العلوم الإنسانية، ص 203، بتصرف.

(22) برونز، جيروم: الجديد في علم النفس، ترجمة فؤاد كامل، مجلة الثقافة لعالمية، العدد 18، طـ 1، 1983، الكويت، ص 16 وما بعدها.

(23) وقيدي، محمد: الإبستمولوجيا التكوينية للعلوم، إفريقيا الشرق، طـ 1، 2010، المملكة المغربية، ص ص 18-19.

(24) وقيدي، محمد، المرجع نفسه، ص 19.

(25) وقيدي، محمد، المرجع نفسه، ص 23.

(26) **النسق الأكسيومي أو منظومة الأوليات:** في الفلسفة والعلوم المعرفية المنهج الأكسيومي مَبنيٌّ على قضايا افتراضية يسلم بها تسليما دون برهان، وهذه القضايا تسمى الأوليات، وهي قضايا مصاغة بدقة وتؤدي

إلى استدلالات صارمة؛ لذلك فإن الأكسيومية تبدأ بجرد كامل للأوليات؛ أي لكل القضايا التي نسلم بها دون برهان؛ مثلما فعل "بيانو" في نظرية الأعداد الطبيعية. والأكسيومية بما هي ضرب مثالي للتأليف فهي عبارة عن تصور إغريقي؛ فعلى سبيل المثال، كتاب "العناصر" لإقليدس يقدم محاولة جريئة في هذا المجال، لكن تنفيذه ظل يعاني من نقائض؛ ذلك أنه منذ الاستدلال الأول في كتاب العناصر عندما رسم إقليدس دائرتين لهما نفس الشعاع [أ / ب] ومركز [أ و ب]، تحدث عن نقاط اشتراك بينهما؛ وهو ما يعني أن إقليدس استند إلى التجربة الحسية عبر الرسوم ليستنتج نقاط الالتقاء بين الدائرتين، في حين أن الأوليات التي عرضها لا تمكننا من استنتاج هذا التلاقي بين الدائرتين. ومع ذلك، فإن إقليدس عندما صاغ الأولية التي ما زالت تعرف باسمه حتى اليوم **(أولية المتوازنين)**: من نقطة خارج المستقيم لا يمر إلا مستقيم واحد موازٍ لهذا المستقيم، فقد تبنى موقفا أكسيوميا، بما أنه لم يشر إلى التجربة الحسية. وعمل إقليدس أثّر كثيرا فيمن لحقه من الرياضيين؛ فأرشميدس حاول أن يقدم قوانين تَوازي الرافعات في شكل أكسيومي. ورغم هذه المحاولات، فقد انتظرنا القرن 19 حتى نؤسس هندسة لا-إقليدية لتبين لنا خاصية التجريد والاعتباط في بعض الأحيان للأكسيومية، كما تبين لنا نسبية مفهوم الحقيقة الرياضية، **وتبين أن هناك رابطا مهما بين الأكسيومية والصورية**، وهذا الرابط يوضح لنا طبيعة الرياضيات؛ هذه العلوم التي تدير ظهرها لما هو خبري وتَبني أنساقا متكاملة من المفاهيم والعلاقات، مما جعل "باشلار" يعتبر أن القطيعة الإبستمولوجية بين التجربة المحض والأكسيومية تمر عبر لعبة صورية. إن أهمية المنهج الأكسيومي تتمثل في كونه يمكِّننا من إطار ملائم للمعالجة الرياضية للعديد من الحالات – والسيبرناطيقا cybernetics، كما سيأتي لاحقا، تعتمد المنهج الرياضي في تفعيل العلاقة بين الإنساني والآلي على المستويات كافتها ـ فعندما صاغ "ألكسندر كولموقوروف" مبادئ حساب الاحتمال صياغة صورية سنة

1933 ـ وقد بيّنّا أهمية الاحتمال مقابلا للحتمية فيما سبق ـ فقد مكن حساب الاحتمال من التخلص من المفاهيم الغامضة الذاتية؛ كالمصادفة والحظ. ويجب أن نلاحظ أن مجالات تطبيق المنهج الأكسيومي لا تقتصر فقط على الرياضيات المحض؛ ذلك أن أكسيومية نظرية فيزيائية مثلا تتم على مرحلتين: ففي مرحلة أولى تتم صياغة نظرية رياضية حول رموز مجردة، وفي مرحلة ثانية تتم صياغة أوليات التطابق التي تدقق مثلا كيف أن بعض الظواهر الضوئية يمكن أن تُرَمَّزَ بأشعة مستقيمات موجهة. وما أن نضع نظرية فيزيائية في معادلة رياضية، بفضل أوليات التطابق، فإن دراستها تكون عبر الاستدلال المحض دون العودة إلى التجربة؛ **بحيث يتمثل دور التجربة في الحكم على إذا ما كان اختيار أوليات التطابق ملائما أو غير ملائم للظاهرة المدروسة.** (راجع للتفاصيل: بلانشي، روبير: المنطق وتاريخه من أرسطو حتى رسِل، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط 1، 1980، بيروت، لبنان ، ص ص 128-129).

(27) وقيدي، محمد، الإبستمولوجيا التكوينية للعلوم، ص 24.

(28) وقيدي، محمد، المرجع نفسه، ص 35.

(29) **الإبستمولوجيا العامة** تهتم بتحليل المشكلات المشتركة للمعرفة العلمية أو لعلوم قطاع منها، **والإبستمولوجيا الخاصة** مستمدة من تحليل المشكلات المتعلقة بعلم معين أو بفرع من علم ما.

(30) وقيدي، محمد، الإبستمولوجيا التكوينية للعلوم، ص 268.

(31) العلوم الطبيعية تستند إلى فعاليات الذات لبناء معارفها، أما الإنسانية فتقوم بدراسة الشروط التي تنتج فيها الذات هذه المعارف، وهو ما يفتح الباب للتكامل الواسع بين الجهتين.

(32) وقيدي، محمد، الإبستمولوجيا التكوينية للعلوم، ص 272.

(33) شمس الدين، جلال: النظرية والقانون والمنهج .. الطريق إلى الكشف العلمي، مؤسسة الثقافة الجامعية للنشر والتوزيع، الإسكندرية، ط 1، 2013، مصر، ص 229.

(34) بلانشي، روبير: المنطق وتاريخه من أرسطو حتى رَسِل، مرجع سابق، ص 67.

(35) بلانشي، روبير، المرجع نفسه، ص 82.

(36) شمس الدين، جلال: النظرية والقانون والمنهج، ص 231، بتصرف.

(37) شمس الدين، جلال، المرجع نفسه، ص ص 93-96، بتصرف وزيادة.

(38) البارامترات في النظرية التوليدية اللسانية تأتي من باب أن الملَكَة اللغوية مستويان: - **كوني** محكوم بالمبادئ التي تتفق فيها كل اللغات – **وخصوصي** محكوم ببارامترات تختلف من لغة إلى أخرى. ومن أهداف النظرية اللسانية المعاصرة أن تكشف عن هذه المبادئ والبارامترات؛ فما يطرد من الظواهر اللغوية يدخل في المبدأ الكوني، وما هو خاص بكل لغة على حدة يمثل البارامتر الذي يتحقق به المبدأ في لغة بعينها؛ على سبيل المثال المبدأ الكوني في كل اللغات أن يكون في كل مركب رأس ومتمم، لكن البارامتر الخاص بكل لغة: هل الرأس قبل المتمم أم بعده أم متوسط بينهما.

(39) الملاخ، امحمد: المقاربة الإبستمولوجية في الكتابة اللسانية العربية الحديثة، مجلة تَبَيُّن للدراسات الفكرية والثقافية، المجلد 3، العدد 10، 2014، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، ص 166.

(40) يسمح النسق الافتراضي للعالَم بصوغ فرضيات تخصص جهاز ملكة اكتساب اللّغة، أما **النمذجة** فتمثل الآليات الصورية والمنطقية لبناء

الأنحاء الصالحة لتمثيل تلك الخصائص؛ وبذلك يلتقي البناء النظري في اللسانيات التوليدية مع مثيله في العلوم الفيزيائية. ويشكل اعتماد نهج النمذجة سبيلا للانتقال من الاعتماد على تراكم المعارف في العلوم اللغوية وأبحاثها إلى صوغ أنحاء منضبطة بقيود وعمليات خوارزمية لتوليد خصائص البُنى اللغوية وسماتها واشتقاق هذه الخصائص وتمثيلها (راجع: الملاخ، امحمد، المقاربة الإبستمولوجية، مرجع سابق، ص 168).

(41) الملاخ، امحمد، المقاربة الإبستمولوجية، ص 167، بتصرف.

(42) وقيدي، محمد: الإبستمولوجيا التكوينية، مرجع سابق، ص 276، بتصرف.

(43) علي، نبيل: قضايا عصرية . رؤية معلوماتية .. نموذج للكتابة عبر التخصصية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة العلوم والتكنولوجيا، القاهرة، طـ 1، 2006، مصر، ص 8.

(44) موران، إدغار: المنهج، مرجع سابق، ص 397.

(45) موران، إدغار، المرجع نفسه، ص 398.

(46) من المعروف في الكيمياء الحيوية الطبية أن الشفرة الجينية أو الشفرة الوراثية عبارة عن مجموعة قواعد تمكننا من تحويل **تسلسل الحمض النووي** DNA sequences إلى **بروتينات** عن طريق مقابلة كل ثلاثية نيكليوتيدية (**كودون**) بحمض أميني من مجموعة الأحماض العشرين التي تشكل بروتينات الخلايا الحية. والكودون Codon عبارة عن ترتيب ثلاثي من القواعد الحلقية النيتروجينية الموجودة على شريط mRNA الرسولي التي تُقرأ معطية وحدة بنائية هي الحامض الأميني Amino Acid. وتقريبا جميع الخلايا الحية لجميع الأنواع الحية تستخدم **الشفرة الجينية** ذاتها؛ مما يدعو إلى تسميتها **بالشفرة الجينية القياسية** standard genetic code ، رغم أن بعض الأنواع القليلة تنشئ شفرة جينية ذات اختلافات طفيفة جدا. والعجيب أن الترابط بين

هذه الوحدات البنائية يكاد يتطابق مع تركيبية الفونيم الصوتي لتكوين الوحدات اللغوية المعجمية وما ينبثق منها من كلمات وتعبيرات.

(47) علي، نبيل: قضايا عصرية، ص 134.

(48) علي، نبيل، المرجع نفسه، ص 127.

(49) الأورجانون Organon هو المصطلح الفلسفي الخاص بأعمال أرسطو الستة في المنطق؛ وهي على الترتيب: المقولات، والعبارة، والتحليلات الأولى، والتحليلات الثانية، والجدل، والأغاليط Categories, on Interpretation, Prior Analytics, Posterior Analytics, Topics and Sophisticated Refutations، ومن حيث اللفظيعني الآلة أو الأداة، ومن حيث المعنييتمثل في أسس وآلياتيمكن أن نستخدمها لتغيير نمط تفكيرنا من النمط التقليدي الجامد إلي النمط المتجدد القادر علي التفاعل مع كل جديد،سواء أكان من حيث مناهج التفكير،أم من حيث أدوات الحياة والسلوك فيها.

(50) هو علم الترابط بين الإنسان والآلة ، وموضوع السيبرناطيقا هو دراسة السيطرة والترابط والاتصال في الإنسان والآلة. وجهت السيبرناطيقا العلم والعالم وقضت علي المنطق التحليلي، وأصبح تضافر العلوم وتكاملها جميعا من الفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء وعلم النفس والعلوم الاجتماعية ... إلخ هو أساس المعرفة. وهي كلها عبارة عن أنظمة يمكن ترجمتها إلى لغة الرياضيات، وبالتالي يمكن محاكاتها آليا. ويمكن هنا **تعريف النظام السيبرنيطيقي بأنه مجموع العناصر المتفاعلة**؛ بحيث يقوم تفاعل العناصر على تبادل للمادة أو الطاقة أو المعلومات. ويمكن تعريف ماهية الفكر سيبرنيطيقيا بوصفه تبادلا خفيا للكلام، وأن الكلام بدوره هو تبادل للمعنى، والمعنى تبادل للاستعارات داخل نظام اللّغة، والاستعارة هي تبادل للون والصوت، **فيبقى علينا إذن تفسير ماهية هذا التبادل.** والاتجاه الآن في العلوم العرفانية العصبية نحو بناء نموذج للتفاعل بين الظواهر يحاكي العقل البشري نفسه.

(51) علي، نبيل، قضايا عصرية، ص 157.

(52) للأزهر الزناد كتاب عمدة هو (اللّغة والجسد) يطرح فيه قضايا تأسيسية مفاهيمية لهذه العلاقة الديناميكية بين الإنسان والرمز واللّغة، وقضايا أخرى.

(53) موران، إدغار: المنهج، ص 404.

(54) كريستال، ديفيد: موت اللّغة، ترجمة فهد بن مسعد اللهيبي، منشورات جامعة تبوك، طـ 1، 2006, الأردن، ص 84.

(55) النجار، لطيفة: آليات التصنيف اللغوي بين علم اللّغة المعرفي والنحو العربي، مجلة جامعة الملك سعود، المجلد 17، العدد 1، 2004، المملكة العربية السعودية، ص 14.

(56) ففي العربية، مثلا، تصنف كلمتا "برق" و"رعد" على أنهما اسمان، بينما تصنف الكلمتان في إحدى لغات الهنود الحمر (هوبي) في خانة الأفعال، "لأنها تدل على حدث له سيرورة مشروطة بالزمان والمكان". راجع: القضماني، رضوان، علم اللسان، مؤسسة الكتاب الحديث، بيروت، طـ 1، لبنان، ص 63.

(57) لمزيد من التوضيح:

- Taylor, John R: Linguistic Categorization: prototypes in linguistic theory, Oxford University Press, UK, 1995, Pp 38-75.

- Saeed, John I: Semantics, Blackwell Publishers Ltd, Uk, 1997, Pp 37-40.

(57) كما عند جورج لايكوف:

- Lakoff, George: Women, Fire and Dangerous Things: what categories reveal about the mind, University of Chicago, USA, 1990, P 12.

المصادر والمراجع:

العربية والمترجمة:

1- برونز، جيروم (1983)، الجديد في علم النفس، ترجمة فؤاد كامل، مجلة الثقافة العالمية، العدد 18، ص 16 وما بعدها، الكويت.

2- بلانشي، روبير (1980)، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى رسل، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، طـ 1، بيروت، لبنان.

3- الجابري، إدريس نغش (2010)، البراديم العلمي الإسلامي .. قيمه الثقافية وخصائصه الإبستيمية، ندوة العلوم الإسلامية .. أزمة منهج أم أزمة تنزيل (30-31 مارس 2010)، الرابطة المحمدية للعلماء، ص ص 290-315، المملكة المغربية.

4- الخولي، يمنى طريف (2011)، مشكلة العلوم الإنسانية .. تقنيتها وإمكانية حلها، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، طـ 1، مصر.

5- الخولي، يمنى طريف (2014)، نحو توطين المنهجية العلمية في العالم الإسلامي .. رؤية فلسفية، مجلة عالم الفكر، المجلد 43، العدد 2، ص ص 119-179، الكويت.

6- راغب، نبيل (1997)، التفسير العلمي للأدب، الشركة المصرية العالمية (لونجمان)، القاهرة، طـ 1، مصر.

7- شمس الدين، جلال (2013)، النظرية والقانون والمنهج .. الطريق إلى الكشف العلمي، مؤسسة الثقافة الجامعية للنشر والتوزيع، الإسكندرية، طـ 1، مصر.

8- علي، نبيل (2006)، قضايا عصرية . رؤية معلوماتية .. نموذج للكتابة عبر التخصصية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة العلوم والتكنولوجيا، القاهرة، ط 1، مصر.

9- العياشي، عنصر (2014)، الإبستمولوجيا وخصوصية العلوم الإنسانية .. عناصر أولية للتفكير، مجلة سمات، المجلد 2، العدد 3، ص ص 482-494، جامعة البحرين.

10- القضماني، رضوان (1984)، علم اللسان، مؤسسة الكتاب الحديث، بيروت، ط 1، لبنان.

11- كريستال، ديفيد (2006)، موت اللّغة، ترجمة فهد بن مسعد اللهيبي، منشورات جامعة تبوك، الأردن.

12- كون، توماس (1992)، بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة الكويتية، العدد 168، الكويت.

13- الملاخ، امحمد (2014)، المقاربة الإبستمولوجية في الكتابة اللسانية العربية الحديثة، مجلة تَبَيُّن للدراسات الفكرية والثقافية، المجلد 3، العدد 10، ص ص 161-169، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر.

14- ملكاوي، فتحي (2012)، *مفاهيم في التكامل المعرفي*، موقع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بتاريخ استرجاع 2014/4/13:

http://iiitjordan.org/index.php/component/k2/item/316-مفاهيم-في-التكامل-المعرفي#.V3aP47_RbbU

15- موران، إدغار (2013)، المنهج: معرفة المعرفة .. الأفكار، ترجمة يوسف تيبس، إفريقيا الشرق، المملكة المغربية.

16- النجار، لطيفة (2004)، آليات التصنيف اللغوي بين علم اللّغة المعرفي والنحو العربي،

مجلة جامعة الملك سعود، المجلد 17، العدد 1، ص ص 1-25، المملكة العربية السعودية.

17- وقيدي، محمد (1983)، ما هي الإبستمولوجيا، دار الحداثة، بيروت، لبنان.

18- وقيدي، محمد (2010)، الإبستمولوجيا التكوينية للعلوم، إفريقيا الشرق، المملكة المغربية.

الأجنبية:

1- Saeed, John I. (1997), Semantics, Blackwell Publishers Ltd, Uk.

2- Lakoff, George (1990), Women, Fire and Dangerous Things: what categories reveal about the mind, University of Chicago, USA.

3- Taylor, John R. (1995), Linguistic Categorization: prototypes in linguistic theory, Oxford University Press, UK.

الالتزام في الشعر العربي الحديث
عبد الوهاب البياتي أنموذجًا

الدكتور عمر حسن العامّري

كلية القانون الكويتية العالمية- الكويت

الملخّص: يسعى هذا البحث إلى إلقاء الضوء على قضية "الالتزام" في الشعر العربي الحديث بحسبانها واحدةً من القضايا الكُبَر التي شغلت الفكر النقديّ الحديث؛ فهي من أبرز سمات الأدب الصادق اللصيق بالواقع المعيش، فضلًا عن كونها نمطًا من أنماط الرّد على قضية "الفنّ للفنّ" التي سعت إلى تخليص الأدب من الغائية والنفعية. ويتّخذ هذا البحث من الشاعر العراقيّ عبد الوهاب البياتي أنموذجًا لدراسة هذه القضية، لكونه واحدًا من أهمّ أعمدة المدرسة الواقعية، طفحت أشعاره بروح الثورة والتمرّد والرفض، متجاوزًا الحديث عن المعاناة الشخصية إلى الحديث عن الأنا الجمعية، وعن المأساة الإنسانية بتجلياتها المتنوّعة.

Summary:

This research seeks to shed light on the issue of "commitment" in modern Arabic poetry, as one of the great issues that occupied modern critical thought; it is one of the most prominent features of the true literature related to the living

reality, as well as a technique of responding to the "Art for art's sake" cause which seeks to rid literature of teleology and utilitarianism. This research examines the works of the Iraqi poet Abdul Wahab Al-Bayati as a model for studying this cause, as it is one of the most important pillars of the Realistic school. His poems were rife with the spirit of revolution, rebellion and rejection, going beyond the personal suffering to express the collective ego, and the humanitarian tragedy with its various manifestations.

المقدّمة: بدأ الاتجاه الملتزم في الشعر العربي يشقّ طريقه بخطوات واثقة منذ خمسينيات القرن الماضي، وقد ساعدت عوامل عديدة في تبنّي هذا الاتجاه لدى عدد كبير من الشعراء، فكان لحركات التحرّر العربية، وظهور التيّار القومي، والصراع بين قطبي العالم المتمثلين بالاشتراكية والرأسمالية وانسحاب الفكر الاشتراكي في الواقعية الجديدة، كان لكلّ ذلك أثره في بروز هذا التيّار في الشعر العربي ليكون في الصف الأوّل في ذلك الوقت.

فما هو الالتزام؟ وما هدفه؟ وما هي ملامحه في الغرب؟ وكيف انسرب إلى شعرنا؟ وكيف تجلّى في شعر البياتي ليصبح رائد هذا التيّار في الشعر العربي؟

تحاول هذه الدراسة الإجابة عن هذه الأسئلة مستندة إلى العديد من الدراسات التي تناولت الموضوع، والتي كان من أبرزها كتاب "الاتجاهات والحركات في الشعر العربي الحديث" لسلمى خضراء الجيوسي، وكتاب "النقد الأدبي

الحديث" لمحمد غنيمي هلال، وكتاب "تحوّلات مفهوم الالتزام في الأدب العربي الحديث" ليوسف إدريس وآخرين، وغيرها من الكتب التي تناولت موضوع الدراسة، فضلًا عن الأعمال الشعرية للشاعر عبد الوهاب البياتي.

وقد جاءت هذه الدراسة في ثلاثة مباحث تسبقها المقدّمة وتليها الخاتمة، فكان المبحث الأوّل تحت عنوان: مفهوم الالتزام، حيث عرضنا بإيجاز إلى تعريف الالتزام من خلال الوقوف على أبرز ملامحه كما تجلّت في الغرب، عبر مدرستين كبيرتين هما الماركسية والوجودية، ومن ثمّ تجلية المفهوم في الأدب العربي، وبيان الهدف منه.

أمّا المبحث الثاني فقد جاء تحت عنوان: الالتزام في الأدب العربي، تتبّعنا فيه إرهاصات ظهور الالتزام في أدبنا، مشيرين إلى الأجواء العامّة عربيًا التي ساعدت على تبنّيه ونجاحه، وعرضنا إلى بعض الكتب وأبرز أعلامه في المشرق العربي تحديداً.

أمّا المبحث الثالث فقد جاء تحت عنوان: الالتزام في شعر البياتي وهو دراسة تطبيقية استمدّت عناوينها من مادّة المبحثين السابقين، وآثرنا فيها أن نحدد مسارات الالتزام التي نريد بحثها في شعر البياتي، وارتأينا حصرها في ثلاثة عناوين هي: أنا الوطن، أنا القوم، أنا الإنسان.

وقد خُتمت الدراسة بعرض لأهمّ النتائج التي توصلت إليها، ومن ثمّ عرض لقائمة المصادر والمراجع.

وقد اتبعنا في المادّة النظرية المنهج التاريخي لتتبّع ظهور الالتزام وانتقاله إلى الأدب العربي، وفي المادّة التطبيقية قمنا باستقراء النصوص للوقوف على أمثلة تبيّن مظاهر الالتزام في شعر البياتي، ولكننا لم نعمد إلى دراسة تحليلية عميقة لأدواته وتقنياته في تبنّي ذلك التيّار، وهي تصلح أن تكون دراسة مستقلة.

المبحث الأوّل:

مفهوم الالتزام وأهدافه: الالتزام لغة: أن تلزم الشيء فلا تفارقه، وأن تداوم عليه فلا تتركه، واعتناق مبدأ ما والثبات عليه[1]، وهو في هذا الإطار يتفق إلى حدّ ما مع المعنى الاصطلاحي للكلّمة، فعلى الرغم من القلق الذي يعتري تعريفات المصطلحات الحديثة في الشعر والأدب – ولا سيما الوافد منها – إلاّ أنّ مفهوم الالتزام – وإن شابه بعض الاختلاف – يكاد ينحصر في أن يعدّ المبدعُ إبداعَه وسيلةً لخدمة فكرة معيّنة عن الإنسان، لا لمجرّد تسلية غرضها الوحيد المتعة والجمال[2].

وفي هذا التعريف الذي تتقاطع معه تعريفات كثيرة يصبح الشعر وسيلة لا غاية، فهو أداة لخدمة الفكرة، والفكرة منوطة بموقف تجاه الآخر عموماً، وهذا الموقف لا ينبع من الإحساس بالمتعة والجمال، وإنما من الاحساس بالهمّ العامّ، الذي يصل إلى درجة نكران الذات؛ بل وذوبأنّها في الهمّ الاجتماعي والسياسي والوطني عموماً؛ ومن هنا فقد جاء الالتزام ليقف أمام الذين ينادون بفكرة الغاية الجمالية للشعر، وأنصار مدرسة الفنّ للفن.

ومن هنا كان الالتزام مشاركة للناس في قضاياهم المختلفة، يقوم، في الدرجة، الأوّلى على الموقف الذي يتّخده المفكّر أو الأديب أو الفنّان فيها. وهذا الموقف يقتضي صراحة ووضوحاً وإخلاصاً وصدقاً واستعداداً من المفكّر لأن يحافظ على التزامه دائماً[3].

ويصبح الأديب بهذا ذا وظيفة اجتماعية محضة؛ وذلك في تبنّيه مفاهيم المواطنة والاستعمار والحرية والتخلف والتطوير؛ بحيث تتلاشى (أنا) الشاعر لتندغم في (أنا) القوم، (أنا) الوطن، (أنا) الإنسان... فعلى الكاتب أن "يشعر بمدى مسؤوليته، وهو مسؤول عن كلّ شيء، عن الحروب الخاسرة أو الرابحة، عن التحرّر والقمع، إنّه متواطئ مع المضطهدين"[4].

ويهدف الالتزام إلى ربط الشعر بالواقع، وإخراجه من ذلك البرج العاجي الذي بناه له دعاة الفنّ للفنّ، منطلقاً من أنّ الأديب جزءٌ من مجتمعه، وأنّ شعره يجب أن يكون الذائد والمنافح عن هذا المجتمع؛ بل إنّ الكلّمة يجب أن تقوم بدور البندقية، ويجب أن يكون صاحبها محارباً فعلاً فهو ملتزم بفكره وعمله، وهو في ذلك "يبحث عن الخلاص الروحي والإنساني لعصره، والمخلّص الذي كان ينتظره يظهر على شكلّ نبيّ أو ثائر أو شاعر، والذي يحاول من خلال وسائله أن يغيّر الحياة لكي يضيف إليها أشياء جديدة من غير أن يدع الفرصة للموت أو العدم أو الخراب لكي يعود ويهدّم ما بناه الإنسان"[5].

ويتبدّى هدف الالتزام أيضاً من خلال المكانة التي يريدها الشاعر لنفسه من حيث وظيفته الشعرية، فعلى الشعر أن يعود "إلى وظيفته الحقيقية كعنصر ثوري خلاق، وإنّ هذه الرؤية الجديدة التي غطّت الخارطة البيضاء التي كان يقف عليها الشاعر، عادت لتؤكّد قيمة الإنسان – الشاعر خالقاً وثورياً وسيداً لمصيره، لقد اتحد الرمز الذاتي بالرمز الجماعي"[6].

المبحث الثاني:

الالتزام في الأدب العربي: بتأثير الواقعية الجديدة في فرنسا في العامّ 1935م، ظهرت الدعوة إلى الالتزام في الأدب عموماً، وفي الشعر خصوصاً، فالواقعية ترى وجوب التزام الشاعر والثائر معا[7].

وكان لانعكاس الوجودية وأفكار سارتر حول دور الأديب أثرهما الكبير في تبنّي الالتزام عند كثير من العرب الذين شغفوا بآرائه، ويبدو أنّ الواقعية الاشتراكية والماركسيين العرب وآراء سارتر في ضرورة وجود وظيفة محدّدة للأدب، فضلا عن ما شهدته البشرية عموماً في أواسط القرن الماضي من انحسار للاستعمار، وتثوير للشعوب ووقوف العربي على مفترق طرق؛ كلّ ذلك كان إرهاصاً لظهور الالتزام في الأدب العربي، كما كان لاتحاد القوميين العرب والاشتراكيين دور كبير في بلورة إطار عامّ للأدب الملتزم يقف وجهاً إلى وجه أمام دعاة الفنّ للفنّ[8].

ويبدو أنّ كتاب سارتر " ما الأدب" الذي تُرجم إلى العربية كان المنعطف الحقيقي في مسار الشعر في هذا الاتجاه[9]، فقد توالت بعده المقالات والدراسات وكان لمجلّتي " الآداب والشعر" البيروتيتين دور كبير في تبنّي الفكر الملتزم ونشره[10]. ومع تناغم الالتزام مع الروح القومية والوطنية التي أخذت تنتاب الوطن العربي عموما، أصبح هناك ضرورة لأن يكون الشعر العربي "عاملا وفعالا، شعر وكالة أو شعر إنابة، شعرا يعتمد على حقل كبير من المشتركات الظاهرة والباطنة التي تجمعه وشعبه، ويكتفي بأن يتوسل بها إلى غايات أبعد منها، والشاعر في هذه الحالة يكون دائما مسكوناً بقداسة واضحة، يتقدّم ليقود جماعة، هو طليعتها، وهو حارس الأزمنة، وهو في كلّ صورة من صوره محض رسول، هو المتّصل بها المنفصل عنها، وهو الوكيل الدائم عندما يحب وعندما يناضل"[11]. وتساوق ذلك مع ظهور عدد من الكتّاب والنقّاد العرب الذين أسهموا في نشر الفكر الالتزامي، ففي مصر كان الكاتب الاشتراكي سلامة موسى أوّل من نادى بأن يكون الأدب من الشعب للشعب، وتبنى مسألة الاتصال الجماهيري[12]، وفي أواسط الخمسينات كذلك نُشر كتاب تحت عنوان "في الثقافة المصرية" يدور حول معنى الواقعية الاجتماعية لكاتبين مصريين هما محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس[13]؛ في حين نشر شحادة الخوري كتاباً مهمّاً في الموضوع في سوريا، تحت عنوان "الأدب في الميدان" دافع فيه عن مبادئ الأدب الملتزم النابع من النظرية الماركسية[14]، وأمّا لبنان فكانت منبراً رئيسا

لهذا الأدب إذ كان للكاتب رئيف خوري أثر كبير في نشر أفكار الالتزام في تلك الفترة[15]، كما كان لمجلّتي الآداب والشعر – كما أسلفنا – دور في تجذير هذا التيّار في الأدب العربي.

أمّا في العراق فقد ظهرت مجموعات شعرية لشعراء اشتراكيين، تبنّوا فكرة الالتزام، وكان لهم حضور شعري كبير على الساحتين العربية والدولية أمثال بدر شاكر السياب وكاظم جواد وعبد الوهاب البياتي[16]، والأخير هو المجال التطبيقي لهذه الدراسة.

المبحث الثالث

الالتزام في شعر البياتي: كثيرون هم الذين تبنوا الواقعية الاشتراكية في الأدب العربي الحديث، وكثيرون هم الذين انطلقوا من ضرورة أن يكون للأدب عموماً وللشعر خصوصاً دور وظيفي منوط بالهمّ الجمعي والقضايا العامّة، ويبقى الشاعر العراقي عبد الوهاب البياتي من "أهمّ من يمثّل الواقعية المحدثة في العراق، وربّما في الوطن العربي، لأنّه بدأ بنشر مجموعات شعرية تكشف عن الالتزام بهذه الفكرة"[17].

وإذا كان الشعر الملتزم شعراً ثائراً بطبيعته، يسعى إلى هدم الطواغيت، وبناء المدينة الفاضلة، التي يتساوى فيها البشر ولا يستبعد بعضهم بعضاً، فإنّ الشاعر "لا يرتبط بثورة عصره وبلاده فقط، وإنما بثورات كلّ العصور وكلّ البلدان، لأن روح

الثورة تحلّ في الحياة، وتنتصر على الموت، وتحلّ في الأشياء فتمنحها الحياة"[18].

ومن جهة الهمّ العامّ فقد كان البياتي من أبرز الشعراء الذين وظفوا شعرهم لخدمة الوطن والقوم والإنسانية، فقد وظف شعره لخدمة "العشاق والفقراء والعمال والثوّار، يداوي فيهم أوجاع العذاب بشتم واستصغار واحتقار التنابلة وكلاب الصيد وصيّادي الذئاب وسارقي أسلاب الضحايا ساعة الإعدام وماسحي أحذية الملوك والمهرّجين مزوّري الأفكار وشهود الزور"[19].

وقد انطبع شعر البياتي بطابع الالتزام بدءاً من مجموعته الصادرة في منتصف القرن الماضي تحت عنوان " أباريق مهشمة" وامتد هذا الطابع عبر مجموعات شعرية متعددة كان آخرها " نصوص شرقية" الذي كان خاتمة عطائه إذ نشر قبل رحيله في العالم 1999.

وفي مجموعاته الشعرية وسيرته النثرية حمل البياتي "حزن الإنسان العربي والعراقي القديم والمعاصر وإنسانيته وخوفه من المدينة ومذلاتها، ممّا جعله يعيش على مرّ حياته إحساساً فاجعاً بالظلم والطغيان والقهر والاستلاب والعذاب والجوع والموت المجاني الذي يلف أبناء وطنه وأمته في كلّ العصور والأزمان، مدافعاً عنهم، شاهراً سلاحه المرئي بوجه السلطان الجائر، والحاكم الطاغية، ناثراً حروف كلّماته وأشعاره على وجوه الفقراء والمضطهدين في كلّ مكان والتي لوّنها بلون الإنسانية"[20].

وسنقف في هذا المبحث على ثلاثة محاور في شعر البياتي، لنستجلي ملامح الالتزام فيها، وهي: أنا الوطن، أنا القوم، أنا الإنسان.

أنا الوطن: الانتماء للوطن بقُراه ومدنه وشجره وحجره وتاريخه ومستقبله هو أحد أهمّ ملامح تيار الالتزام في شعرنا العربي، فالشاعر المنتمي مرتبط بالمكان يحمله معه في حلّه وترحاله، ويعيش فيه حتى وهو بعيد عنه في منفاه، والبياتي أحبّ العراق، وحمله في قلبه وعقله إلى منافيه المتعددة، فها هو يرى البصرة ببساطة أهلها، تسطّر البطولات، وتحقّق الانتصارات، وهي ذات طابع عربي بقي ثابت الملامح في كلّ العصور، فهي مدينة الشعراء والعلماء:

كانت كعادة أهلها البسطاء
تجترح البطولة والفداء
تستقطر التاريخ معجزة
وشارات انتصار
وبوجهها العربي
في كلّ العصور
- مدينة الشعراء والعلماء - [21]

إنّ مدينة الشعراء والعلماء هذه، حملت العلم كما حملت السلاح، ودافعت عن الفكر كما دافعت عن أرضها، فهي تقاوم الغزاة بنخيلها وشطها وأبطالها:

قاومت الغزاة

وبأكرم الشجر النخيل

وشطّها

كانت إلى الشهداء في معراجهم

زاد المعاد:

الشعر سرّ شبابها

وبطولة البشر / البناة[22]

ومن البصرة إلى بابل، إذ يكشف توظيف هذه المدينة كرمز مكاني "خيبة الأمل المريرة التي أحسها الشاعر بسبب تعثر الأمّة، وفشل نهضتها، إذ تمثّل بابل بديلًا موضوعيًا للأمّة في حاضرها، ويجسّد من خلالها معاناة الإنسان الذي ينتظر الخير والتغيير"[23] فبابل دحرت الغزاة قديمًا، ولكنّها الآن جريحة مصابة، يقول في قصيدة العودة من بابل:

من ههنا الإسكندر الكبير

مرّ على جواده منهزمًا محمومْ

أيتها النجومْ

بابل تحت خيمة الليل إلى الأبد

تعوي على أطلالها الذئابْ

ويملأ الترابْ

عيونها الفارغة الحزينة

بابل تحت قدم الزمانْ

تنتظر البعث، فيا عشتارْ

قومي، املئي الجرار[24]

هكذا كان التحوّل في مكانة بابل، فبعد أن هزمت الإسكندر الكبير أصبحت أطلالًا خربة تحيط بها الذئاب، ويملأ التراب عيونها، فهي مدفونة بانتظار البعث، والبعث لا يكون إلاّ منها ذاتها ليتمثل بعشتار.

والمعنى ذاته في قصيدة تحت عنوان "الرؤيا الثالثة"، يقول فيها:

أرى بعين الغيب نيسابورْ

تحوم حول رأسها النسورْ

يسلخ جلدها وتشوى حيّة في النار

أرى الثعابين على الأسوار[25]

فهذه الرؤيا تبيّن أنّ نيسابور جثة هامدة والنسور تنهشها، ويسلخ جلدها، لتشوى وهي حيّة في النار في حين ترقبها الثعابين على الأسوار، أنّها مأساة وطن يعيشها الشاعر، ويألم لمصابها، ويشعر بمسؤولية تجاهها، ولكن رؤيته لبغداد مختلفة فهو يراها باقية تتوهج كالشمس، وتتجدّد كالنبع، وأزلية كالنّار في ظلّ رؤية كونية لطفولة شاعر:

بغداد

مهما طال حوار الأبعاد

فستبقى بغداد

شمسًا تتوهج

نبعًا يتجدد

نارًا أزلية

رؤيا كونية

لطفولة شاعر[26].

وهو وإن رأى بغداد المنبع الأوّل كما في القصيدة، إلاّ أنّ موقفه تجاه المدينة عموماً كان صارمًا، فقد اكتشف زيفها منذ وطئتها قدماه، وعاش صراعًا بين الفكرة التي كانت في مخيلته عنها والواقع الذي يراها عليه. يقول في ذلك: "أما أعماق المدينة الحقيقية التي عاشت قرونًا عديدة على ضفاف "دجلة" وولدت وعاصرت حضارات عظيمة فقد شعرت بأنّها ماتت واختفت إلى الأبد ولم أكنْ أرجو لها العودة، وإنّما رجوت لها امتداداً كامتداد النهر الذي ينبع ويجري إلى البحر الكبير يعانقه ويذوب فيه، من هنا كانت الثورة على المدينة رفضاً لشكلّها القائم، ولم يكن رفضاً عاطفياً، وإنما كان بذرة لتمرّد هو الذي ولد الثورة"[27].

والرفض، هنا، ليس وليد كراهية، وإنما هو حالة من الحُبّ الأصيل لعراقة قضت تحت وطأة الحداثة، وحقيقة دُفنت تحت

بهارج الشّكلّ، وهو في كلّ ذلك يسعى جاهداً إلى التغيير الحقيقي، تغيير المظهر والمحتوى، لذا فإن الثورة التي هي فاتحة التغيير تنبع من داخله المتمرد...حيث يسقط شهيداً عدة مرات في وطنه الذي يحب:

أرض تدور في الفراغ .. ودم يراق
ويْحي على العراق
تحت سماءِ صيفهِ الحمراء
من قبل ألفِ سنة يرتفع البكاء
حزناً على شهيد كربلاء
ولم يزل على الفرات دمه المراق
يصبغ وجه الماء والنخيل في المساء [28] .

أنا القوم

عاصر الشعر العربي الحديث حركات التحرّر العربية، كما عايش العديد من الثورات التي أطاحت بعدد من الأنظمة تحت شعارات تصب في معظمها في البعد القومي، ورفع الراية العربية، وانتشال الأمّة من براثن الرجعية والتخلف والتبعية، لتصبح أمّة ذات كيان وقوّة، تحتل مكأنّها بين الأمم، وتعيد لنفسها مكانتها المستلبة .

ونحن إذ ندرس "علاقة الشعر المعاصر بالثورة: ماركسية كانت أو سريالية أو وجودية أو قومية أو غير ذلك فإننا نلمح في هذا الشعر – رغم التفاوت في تقييمه – انفتاحاً كبيراً على

مشكلّات الإنسان، وقدرة على تفجير الوعي الداخلي عند الشعوب العربية "[29].

والبياتي الشاعر الذي عانى من القهر والتعسف في وطنه، وآثر المنفي غير مرة، كان من أبرز الشعراء الذين حملوا وطنهم في وجدانهم، وانتموا لأمتهم الكبيرة، ولقومهم، وإن جاروا عليهم.

من هنا كان البياتي أحد الذين حملوا راية الاتجاه الثوري في شعرهم، فاتخذ هذا الشعر " بعدا واضحا في وقوفه عند عدد من القضايا الجماعية"[30] ووجد نفسه يتابع الأحداث العربية، بل ويكون في شعره فاعلاً فيها، فكان مثالاً لأنا القوم، وجمع بين القومية والاشتراكية، واندمج " ضمن قوى لعله أصبح يعتقد أنّها تعمل على تغيير المجتمع، فوجد نفسه مدفوعاً إلى ملاحقة الأحداث والتعبير السريع عن تقلبات الواقع"[31].

وسنقف هنا على قصيدة تحت عنوان " إلى عبد الناصر الإنسان" لنبين جوانب الالتزام القومي لديه من خلالها :

يحيلنا عنوان القصيدة إلى تعلّق معظم العرب بعبد الناصر، فقد رأوا فيه مخلّصاً ومنقذاً وثائراً على زمر الظلم والفساد، فهو زعيم وقائد ثوري يريد أن يخلص الأمّة من هزائمها وعارها كما يرى البياتي، وهو في الوقت ذاته إنسان، ولا يقصد هنا إخراجه من القومية إلى الإنسانية، وإنّما يقصد بهذا الوصف إخراجه من الصفات غير الإنسانية؛ أي صفات الطغاة الذين

استعبدوا أقوامهم، وجرّعوهم الويلات، ويسبغ عليه صفة الإنسانية كروح في التعامل مع القوم والدّفاع عنهم:

أيا جيل الهزيمة ... هذه الثورة

ستمحو عاركم وتزحزح الصخرة

وتنزع عنكم القشرة

وتفتح في قفار حياتكم زهرة

وتنبت، أيها الجوف الصغار برأسكم فكرة[32] .

ففي هذه الأسطر يخاطب الشاعر جيل الهزيمة، وهو الجيل الذي يعي ما خلفته النكبة من كوارث على الأمّة، والهزيمة تقتضي العار، وتغلف أصحابها بقشرة الخوف والجبن والذل، وتجعل حياتهم قفراً لا حياة فيها، وفي المقابل فإن الثورة ستمحو هذا العار، وتحيل الهزيمة نصراً، وتنزع قشرة الذل والخوف تلك، وتعيد بجمالياتها المادية "زهرة" والمعنوية "فكرة".

إنّ هذه الفكرة التي ستنبت في الرؤوس سيغسل بريقها ولمعأنّها هذه الوجوه الملطخة بالعار والذل، وسيحيل النظرة المنكسرة والحسرة القاتلة جسوراً للعبور من جديد، قناديل لتنير الدرب، وزهوراً تبعث الأمل، ومناديل تلوح بالفرح، فيندثر الحزن، ويشع الشعب بالفرح:

سيغسل برقها هذي الوجه وهذه النظرة

ستصبح هذه الحسرة

جسوراً وقناديل

زهوراً ومناديل

ويصبح باطل الحزن أباطيل

وتزهر في فم الشعب المواويل [33] .

والشاعر إذ يقرّع جيله في البداية، فإن ذلك التقريع لا يعني الانبتار عنه، وإنما التقريع لأجل الاستثارة والتحميس، وتلمس الجرح، لذا فهو يستنهض الجيل عبر هذه الثورة:

ستهوي تحت أقدامك، يا جيلي التماثيل

وتسقط عن رؤوس السادة التيجان

كأوراق الخريف ستسقط التيجان

وتجرفها رياح الكادحين لهوة النسيان

فهذا البرق لا يكذب

وهذا النهر لا ينضب[34]

إذاً، فرياح التغيير قادمة، والكادحون هم الذين يعوّل عليهم في التغيير، وبريق الثورة ليس خلّباً، كما أن نهر العطاء المتمثل بهذه الأمّة لا ينضب، وإن شابه بعض الركود.

والكادحون والفلاحون هم قوام الثورة ووقودها، وهم المنطلق الأساس الذي تنطلق منه فكرتا الالتزام والاشتراكية؛ لذا فإنّ هذا الفلاح هو الثوري الذي سيهزّ سلاسل الريح بسنابل القمح ليغيّر وجه التاريخ فاتحاً الباب للربيع:

وهذا الثائر الإنسان عبر سنابل القمح

يهزّ سلاسل الريح

مع المطر

مع التاريخ والقدر

ويفتح للربيع الباب[35]

والشاعر يختم قصيدته بطلبه من الشعراء مباشرة أن يكونوا ملتزمين، أن يلتزموا بالثورة، وأن يوجّهوا قصائدهم للكادح، للثورة، لرمزها عبد الناصر:

فيا شعراء فجر الثورة المنجاب

قصائدكم له، لتكن بلا حُجّاب

فهذا المارد الثائر إنسان

يزحزح صخرة التاريخ، يوقد شمعة في الليل للإنسان[36]

إنّنا، ونحن نقرأ هذه القصيدة، نجدها تمثل أبرز ملامح تيار الالتزام، فالشاعر هنا منتمٍ إلى أمّته، مدافع عن فقرائها وكادحيها وعمّالها، مستنكر هزائمها، ودافع باتجاه الثورة والوقوف إلى جانب المخلص، الذي سيعيد لها عزّها وكرامتها، وهو إضافة إلى ذلك يوجه دعوة للشعراء للوقوف في الصف الملتزم، وهذا الصف هو عروبي بامتياز... فبعد مجيء عبد الناصر، أخذ العرب يحلمون بمحو النكبة، وإعادة الأرض المستلبة، ووحدة الأمّة... ورأوا في عبد الناصر رمزاً واقعياً لذلك الحلم... ولكن شاعرنا، هنا، لم يشر إلى عبد الناصر إلاّ

في العنوان... كما أنّه لم يشر إليه مباشـرة، فالثـائر والفـلاح والكادح هي رموز للعربي عموماً، وإن كانت تحتمل الدلالة على زعيم الثورة الذي يمثّل طبقة العمال والكادحين.

لذا؛ فإنّنا نعتقد " أنّ البياتي يكتب شعراً يمكـن وصـفه بأنـه يتخطّى الحدود؛ لأنّه يتمثل من جهة في التراث الشرقي أي فـي هذه المسيرة الطويلة المرهقة، والمبهرة، والمحزنة في الوقـت نفسه، لذلك الماضي الذي يتعمق في أرضه العربية وفي جذور شعبه، وهو من جهة أخـرى يتطلـع إلـى حاضـره، يتطلـع إلـى الخصائص الرئيسية للحظة العربيـة الراهنـة، التـي تبـدو فـي أزمة؛ لأنّها تمرّ في الأقل بوقت حـرج، ومـن جهـة ثالثـة فـإنّ البياتي يتطلع إلى المصـير الجمـاعي للشـعب العربـي وينفعـل به "[37] ولهذا فإن البياتي يبدو منخرطاً في قضايا أمته، منشـغلاً في همومها متحسراً على مجدها الزائل، ومتألماً لحاضرها المرّ، وباحثاً لها عن مستقبل أفضل.

" والبياتي المرتدي أقنعة الشرق وأنـواره لا يمكـن التعـرّف إليه إلاّ من خلال معرفة الجوّالين والمغامرين وملتقطي الحكمة وجامعي القصص والباحثين عن الأسرار ومدوّني أوصـاف المـدّ وحركة العالم"[38].

أنا الإنسان

إنّ التزام البياتي بقضايا وطنه وأمته لم يبعـده عـن الالتـزام بالقضايا الإنسانية عموماً، وهي قضايا – كمـا أسـلفنا – تبنتهـا الاشتراكية، كما تبنتها الوجودية، والبياتي أدرك منـذ البدايـة

أنّه إنسان منتمٍ إلى البشرية ومحكوم "بمدى قدرته على أداء وظيفة اجتماعية إنسانية جمالة ليبرر بها الوجود والكيان، ويدلّ بها على أنه كائن نافع جميل لا استغناء عنه"[39]. وهو في الوقت نفسه مدافع منافح عن إنسانيته، بل ويدعو الشعراء إلى الكفاح العامّ لخلاص الإنسانية:

قامت مدن / بشروط الفنّ / يكافح فيها
الشعراء
من أجل خلاص الإنسان[40].

إنّ الظلم والجبروت والطغيان والتجرد من القيم الذي تشهده الإنسانية، يتطلب من الشاعر أن يكون طبيباً يضمّد الجراح، ونبيّاً يعالج الأرواح، وهو وإن كان ابن بيئته ووطنه وقومه إلا أنّه يبقى إنسانًا، يعايش هموم الكادحين في كلّ مكان، بل إنه يرى نفسه في الآخرين، ويندمج في مآسيهم لينظر في داخله فيلمس مأساته:

وصاح في غرناطة
معلّم الصبيانْ
لوركا يموت، ماتْ
أعدمه الفاشست في الليل على الفراتْ
ومزّقوا جثته، وسمّلوا العينينْ
لوركا بلا يدينْ

يبثّ نجواه إلى العنقاءْ

والنورِ والتراب والهواءْ

وقطراتِ الماءْ (41)

وهو إذ يتماهى مع لوركا لا ينسى غيره من رموز العالم المكافحين الكادحين الثائرين، فهو يعد جيفارا رمز الأمل "الوحيد الباقي لكادحي ومثقفي العالم المضطهدين والمظلومين"(42) ففي قصيدة تحت عنوان "عن الموت والثورة" يهديها لجيفارا، نجده يحمل الهمّ الإنساني، خارج إطار بغداد ونيسابور والبصرة، وخارج الإطار العربي، ليتماهى مع شخصيات عالمية ومدن غربية، ولكنه يتماهى معها ليرى فيها نفسه ووطنه وقومه وإنسانيته:

كان مغنّي "قرطبة"

ملطخًا بالدم فوق العربة

تبكيه جنّيّات بحر الروم(43).

ويبدو - وهو مسافر دائمًا خارج الحدود - باحثًا في منافيه عن نفسه، وعن إنسانيته، باحثًا عن معانٍ تفسّر له غربة الإنسان عمومًا في العالم، فضلًا عن غربة الفقر والمنفي الذي يرى فيه ثلاثة مفاهيم: أوّلها أن يموت الإنسان وحيدًا عاجزًا يواجه محنة وجوده، وثانيها: أن يترك جائعًا محرومًا عاريًا، والأخير هو إبعاد الإنسان عن وطنه (44).

يقول في قصيدة تحت عنوان "**شتاء في باريس**":

باريس في الشتاءْ

تدثرت بالثلج والفراءْ

فما لقلبي ظلّ في العراءْ

يبكي كعصفور على الأرصفة البيضاءْ،

يبكي، نوافذ البيوت نورت

وأقبل المساءْ

كمثل آلاف الأماسي

باردًا

يبكي.. بلا عزاءْ

باريس شاختْ

وأنا مازلت طفلا

حرْفتي التّجوال والغناءْ

حانات ليل العالم الطويل

والثلج الذي تغمره الكآبة الخرساء[45]

باريس المنفي هنا، ليست تلك المدينة التي يقصدها الناس للسياحة، وليست تلك المدينة التي تعجّ أرصفتها بالمارّة وساحاتها بالزوار، باريس تلك هي ذات المدينة المادّية الباردة المجرّدة من النبض والدفء، وهي المدينة الخالية من الإحساس بالآخَر، فهي في الطقس البارد جداً تتدثر بالفراء، وتأوي إلى

فراشها الوثير ليلًا، وتترك الأنوار تنبعث من نوافذها... في حين يبقى قلب الشاعر، قلب الغريب، العصفور الباكي على الأرصفة البيضاء في الليلة الظلماء دون دثار، بل يبقى عاريًا، باردًا، باكيًا، يجوب الأرصفة..

ويمكن لنا أن نقرأ بعض مقاطع القصيدة أفقيا أو عموديا، لنلحظ المفارقة بين القلب- العصفور- الطفل، وباريس والثلج، والفراء:

باريس

تدثرت

فما لقلبي

يبكي

وإذ تشيخ باريس، يتبدى الشاعر طفلًا، ولكنّه يحترف المنافي، ويتّخذ من الأرصفة والحانات سبيلًا، ليمتد ليلة السرمدي في الشتاءات القارسة، ليكون الثلج، الذي كثيراً ما تبارى الشعراء في وصف جماله، مادّة كئيبة تخلو من الحياة.

والمدينة سواء أكانت نيويورك أم باريس أم برلين أم قرطبة لا يكون الإنسان فيها إلاّ أسرابا من النمل تسعى لملء خزائنها بالأطعمة "وفي مدن النمل التي تحكمها الأرقام والبنوك إشارة صريحة إلى الرأسمالية الأوروبية، النظام الذي أوقف البياتي شعرَه على هدمه... والنظام الذي بعث الخيام ورآه لما أقرّه.. نظام "مدائن النمل التي تحكمها الأرقام والبنوك،

والنمل إشارة إلى انسحاق وضآلة البشر تحت وطأة أقدام سلطة لأرقام البنوك..."[46]

وإذا كانت المدينة تمثّل جانبًا من جوانب الالتزام والذوبان في الهمّ الاجتماعي؛ فإنّ البياتي وظّف تقنية القناع توظيفًا كبيراً لمعالجة الجانب الإنساني، ومهما كان انتماء أقنعته وقومياتها إلّا أنّها حملت لديه أبعاداً إنسانية، فاستخدم الأشخاص كالمعرّي والحلاج والخيّام والإسكندر المقدوني وجيفارا وبيكاسو والبيركامو وغيرهم، واستخدم المدن كإرم وبابل ومدريد وغرناطة، واستخدم الكتب مثل ألف ليلة وليلة، وكلّها كانت للوقوف على الهمّ الجمعي للبشرية بما تمثله تلك الأقنعة من عذابات يتوحد فيها الخاص مع العامّ[47].

ففي محاكمة الحلاج يقول:

الفقراء إخوتي

يبكون، فاستيقظت مذعوراً على وقع خطا الزّمانْ

ولم أجدْ إلا شهود الزّور والسلطانْ

حولي يحومون وحولي يرقصون: أنّها وليمة الشيطانْ

بين الذئاب، ها أنا عريانْ

قتلتني

هجرتني

نسيتني

حكمت بالموت عليّ قبل ألف عامْ

وها أنا أنامْ

منتظراً فجر خلاصي، ساعة الإعدامْ[48].

فالحلاج هنا رمز إنساني وإن استمدّه من تراثنا العربي، والسلطان هنا طاغية على مستوى البشرية، لا على مستوى قُطري فحسب.

"فالبياتي هنا يثير قضية محاكمة الحلاج وفقراء المدينة يبكون عليه جزعاً، وشهود الزور يبيعون الذمّة ويتجاهلون الوجدان، ويخدمون باسم الله أعداء الله، وتنتهي المحاكمة"[49] بصَلْب الحلاج.

والسلطان هو السلطان في أي زمان أو مكان، وضفادعه الواشيات تبقى تقرقر لتغوير صدره على الفقراء والكادحين، من هنا فهو يتوحد مع قمر المعرّة، طالباً من كلّماته المخضّبة بالدم، أن تُسكِت تلك الضفادع:

فاستيقظي يا صخرة في الصدر، يا رمحاً بلا سنانْ

يا كلّماتٍ خُضِّبَت بالدم، يا ناراً بلا دخانْ

ولتسكتي ضفادع السلطانْ[50].

وإذا كان البياتي قد استبطن نفسه في المعرّي، فقد "استبطن نفسه في الحلاج وفي الخيام: صديقاً لكلّ العشاق المساكين، ولكلّ الفقراء أصدقاء الجمال في حانة الأقدار: ها هو سرّ أسرار خلود البياتي في الصف الأوّل من صفوف الشعراء"[51].

الخاتمة

خلصت هذه الدّراسة إلى أن الشّعر العربي استقبل أفكار الالتزام وتجاوب معها منذ أواسط خمسينيات القرن الماضي، وتناغم معها في كثير من أفكاره؛ بل إنّ كثيراً منه اندغم في هذا الفكر، وأصبح الالتزام سمةً لأدبه وشعره، وأصبح عند العربي مقروناً بمفهوم الانتماء إلى الوطن والقوم والإنسانية.

فأمّا الوطن؛ فقد كانت البلدان العربية خارجة من مرحلة الاستعمار المباشر أو تكاد، وكانت تسعى إلى إعادة بناء ذاتها والتحاقها بركب الحضارة، وأمّا القوم فكانت فكرة القومية العربية تذرع الألسنة من المحيط إلى المحيط، وكانت الدعوات إلى إقامة الوحدة، والتعاون لإيجاد قوة عربية وأمّه ذات سيادة ومنعة قد انطلقت من كلّ الأرجاء، وأمّا الالتزام بالقيم الإنسانية فقد اتخذ أشكالاً متعددةً أبرزها الحاجة إلى الحرية والانعتاق من الطغيان والعبودية.

ولمّا كان الشعر ديوان العرب، وصوتهم المنبثق من أعماقهم فقد كان له أثر كبير في نشر مبادئ الالتزام، فوقف الشعراء منافحين عن أوطانهم وأمتهم، باحثين عن القيم الإنسانية في عالم أصبح الاستبداد سمته، وكان الشاعر عبد الوهاب البياتي قطباً من أقطاب الالتزام في شعرنا العربي الحديث، وقد تبدلت ملامح الالتزام في شعره ونثره فكان يحمل فكراً ملتزماً استمده من الاشتراكية الواقعية، ومن النهج الماركسي والفلسفة الوجودية، وكانت دواوينه الشعرية تعجّ بقصائد تبدأ من أنا

العراق المحمول في داخل الشاعر حيثمّا حلّ أو ارتحل، ومن أنا العرب بتاريخهم المشترك وواقعهم المرير ووحدة أهدافهم، لتصل إلى أنا الإنسان بكلّ ما تحتملهُ الإنسانية من قيم تسعى إلى الحرية والعدالة والمساواة.

المراجع:

1. أبو أحمد، حامد، عبد الوهاب البياتي في إسبانيا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1991م.
2. إدريس، سهيل وآخرون، تحوّلات مفهوم الالتزام في الأدب العربي الحديث، دار الفكر، دمشق، 2003.
3. البياتي، عبد الوهاب، الأعمال الشعرية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1995م.
4. -------------، تجربتي الشعرية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط3، 1993م.
5. أبو حاقة، أحمد، الالتزام في الشعر العربي، دار العلم للملايين، بيروت، 1979.
6. الجيزاني، زاهر، عبد الوهاب البياتي في مرآة الشرق / الحداثة والشعرية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1997م.
7. الجيوسي، سلمى خضراء، الاتجاهات والحركات في الشعر العربي الحديث، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001م.

8. الرواشدة، سامح، شعر عبد الوهاب البياتي والتراث، وزارة الثقافة، عمان، 1996م.

9. سارتر، جان بول، الأدب الملتزم، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت ط2، 1967م.

10. صالح، مدني، هذا هو البياتي، دار الشؤون الثقافية العامّة، بغداد، 1986.

11. صبحي، محيي الدين، الرؤيا في شعر البياتي، منشورات اتحاد الكتاب العربي، دمشق، 1986م.

12. عباس، إحسان، اتجاهات الشعر العربي المعاصر، المجلس الوطني للثقافة والفنّون والآداب، الكويت، 1978.

13. عباس، محمود جابر، الشاعر عبد الوهاب البياتي، من مرقد الشيخ عبد القادر الكيلاني إلى مرقد الشيخ محيي الدين بن عربي، دار الكرمل للنشر والتوزيع، عمان، 2001م.

14. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط5، 1956.

15. هلال، محمد غنيمي، النقد الأدبي الحديث، دار العودة، بيروت، 1997م.

16. وهبة، مجدي، معجم مصطلحات الأدب، مطبعة دار القلم، بيروت، 1974م.

الهوامش:

1 ابن منظـور، محمـد بـن مكـرم لسـان العـرب، دار صـادر، بيـروت، ط5،1956،ج12،ص541،542.

2 وهبة مجدي، معجـم مصـطلحات الأدب مطبعـة دار القلـم، بيـروت، 1974،ص79

3 أبو حاقة، أحمد، الالتـزام فـي الشـعر العربـي، دار العلـم للملايـين، بيروت، 1979، ص14.

4 سارتر، جان بول، الأدب الملتزم، ترجمة جورج طرابيشي، منشـورات دار الآداب، بيروت، ط2، 1967، ص44.

5 عباس، محمـود جـابر، الشـاعر عبـد الوهـاب البيـاتي، دار الكرمـل، عمان،2001م، ص25.

6 البياتي، عبد الوهاب، تجربتي الشعرية، المؤسسة العربيـة للدراسـات والنشر، بيروت، ط3، 1993م ص42.

7 انظر : هلال، محمد غنيمي، النقد الأدبي الحديث، دار العودة، بيروت، 1997م، ص484-485.

8 انظر : الجيوسي، سلمى خضراء، الاتجاهات والحركـات فـى الشـعر العربي الحديث، ترجمـة عبـد الواحـد لؤلـؤة، مركـز دراسـات الوحـدة العربية، بيروت، 2001م، ص624.

9 برادة، محمد : تحولات مفهوم الالتزام فـي الأدب العربـي الحـديث، سهيل إدريس وآخرون، دار الفكر، دمشق، 2003، ص 8

10الجيوسي، سلمى خضراء، الاتجاهات والحركات فى الشعر العربي الحديث، ص 621

11 رمضان، عبد المنعم: "في مواجهة أيامنا" تحولات مفهوم الالتزام في الأدب العربي الحديث، سهيل إدريس وآخرون، ص122-123.

12 الجيوسي، سلمى خضراء، الاتجاهات والحركات في الشعر العربي الحديث، ص617.

13 نفسه: ص622.

14 نفسه، ص620.

15 نفسه: ص618.

16 نفسه، ص621.

17 نفسه، ص621.

18 البياني، عبد الوهاب، تجربتي الشعرية، ص69.

19 صالح، مدني، هذا هو البياتي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد،1986، ص231.

20 عباس، محمود جابر، الشاعر عبد الوهاب البياتي، ص81.

21 البياتي، عبد الوهاب، الأعمال الشعرية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1995، ح2، ص506.

22 نفسه، ص507.

23 الرواشدة، سامح، شعر عبد الوهاب البياتي والتراث، وزارة الثقافة، عمان، 1996، ص133.

24 البياتي، عبد الوهاب، الأعمال الشعرية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1995، ج2، ص77.

25 البياتي، عبد الوهاب، الأعمال الشعرية، ج2، ص75.

26 نقسه، ص482.

27 البياتي، عبد الوهاب، تجربتي الشعرية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط3، 1993، ص19-20 .

28 البياتي، عبد الوهاب الأعمال الشعرية، ج2، ص135

29 عباس' إحسان، اتجاهات الشعر العربي المعاصر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،1978،ص 60

30 صبحي، محيي الدين، الرؤيا في شعر البياتي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1986، ص120

31 نفسه ص 75

32 البياتي، عبد الوهاب، الأعمال الشعرية، ج2، ص7

33 البياتي، عبد الوهاب، الأعمال الشعرية، ج3، ص7

34 نفسه، ص7

35 البياتي، عبد الوهاب الأعمال الشعرية، ج2، ص7-8

36 نفسه ص 8

37 أبو احمد، حامد، عبد الوهاب البياتي في إسبانيا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1991، ص14 والكلام من كلمة ألقاها الأديب الاسباني انطونيو جالا في اسبانيا عام 1983.

38 الجيزاوي، زاهر، عبد الوهاب البياتي في مرآة الشرق: الحداثة والشعرية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1997، ص39-40

39 صالح، مدني، هذا هو البياتي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1986، ص8.

40. البياتي، عبد الوهاب، الأعمال الشعرية، ج2، ص556.

41 البياتي، عبد الوهاب، الأعمال الشعرية، ج2، ص134.

42 البياتي، عبد الوهاب، تجربتي الشعرية، ص39.

43 البياتي، عبد الوهاب، الأعمال الشعرية، ج2، ص152.

44 انظر البياتي، عبد الوهاب، تجربتي الشعرية، ص28.

45 البياتي، عبد الوهاب الأعمال الشعرية،ج1، ص473

46. صالح، مدني، هذا هو البياتي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986، ص87.

47 انظر: البياتي، عبد الوهاب، تجربتي الشعرية، ص41؛ عباس، محمود جابر، الشاعر عبد الوهاب البياتي، ص67.

48 البياتي، الأعمال الشعرية، ج2، ص15-16.

49 مدني، صالح، هذا هو البياتي، ص45.

50 البياتي، عبد الوهاب، الأعمال الشعرية، ج2، ص33.

51 مدني، صالح، هذا هو البياتي، ص8.

الأيديولوجيا والتسنينات الخطابية
رواية كراف الخطايا لعيسى لحيلح أنموذجا

أ. السعيد عموري

المركز الجامعي تيبازة

ملخّص: تعتبر دراسة علاقة الإيديولوجيا بلغة السرد الروائي، من أولويات الدراسة النقدية للرواية على اعتبار أنّ الوحدات اللّغوية تشتغل بأشكال قصدية واعية أحيانا وأحيانا أخرى بغير وعي فعلي- أي من زاوية هيمنة أسلوب الكاتب على كتاباته- لتأثيث الكون السردي، ورسم محدّدات التأويل للحدّ من حجم السيميوزيس خدمة لفعل الكتابة وقصدية المؤلف، ونحاول في هذا المقال أن نجيب عن سؤال يتعلّق بدور الوحدة اللّغوية في بناء محدّدات التأويل من خلال رواية كراف الخطايا لعيسى لحيلح، كما نحاول مقاربة الوحدة اللّغوية -كتسنين أيديولوجي- في مستوياتها اللّغوية والبلاغية ومن ثمّ تحولها إلى وظيفة أيديولوجية.

Résumé: La relation entre l'idéologie et l'analyse de discours a une très grande attention dans la critique moderne. On s'appuie sur la relation entre les unités linguistiques et leurs fonctions idéologiques dans l'espace narratif. Ainsi, on distingue qu'une seule unité peut occuper plusieurs fonctions (linguistique et idéologique). Alors que le code herméneutique contient non seulement la fonction du signe au niveau linguistique, mais une nouvelle fonction du signe qui est la construction du monde herméneutique, ou bien la fonction dite idéologique qui réduit la masse sémiosis.

مقدمة: لم يعد الحديث عن الأيديولوجيا والخطاب الروائي في الدراسات المعاصرة -فكرية كانت أم نقدية – يتّصل فقط بجانب علم الأفكار أو بالتصنيف الفكري للخطابات الروائية - مثلما كان عليه النقد الأيديولوجي في النقد العربي الحديث- بل تعدّدت مفاهيم الأيديولوجيا ولامست مجالات تتعلّق بالشكل اللّساني للخطاب، وتعتبر الوحدات اللّغوية في صيرورة بناء المعنى ذات حمولات أيديولوجية تطرح إشكاليات إنتاج قصدية الكاتب عبر رسم هيكل السرد وبناء علاقات تشكّل محددات القراءة والتأويل عبر اللّعب على وتر العلامة اللّغوية أساسا، وبالتالي فإنّ التشكيل الأيديولوجي في علاقته التواصلية بفعل القراءة والتأويل لا يتصل فقط بجانب المعنى الذي تقدّمه

الوحدة والوحدات اللّغوية بقدر ما هو متكئ على تشكيل الوحدات اللّغوية التي تتدخّل في علاقات القراءة بالكتابة وتعمل على رسم معالم محدّدة لعالم التأويل والقصدية.

إنّ الدراسة التي بين أيدينا تحاول أن تتتبّع مسارات العالم التأويلي الذي تقدّمه رواية كراف الخطايا وتجيب عن الأسئلة التالية: هل تعتبر الأيديولوجيا عملا لغويا فاعلا في القراءة والتأويل؟ وكيف تنتقل الوحدة اللّغوية من وظائفها المتعارف عليها إلى الوظيفة الأيديولوجية في كراف الخطايا؟ ولأنّ المجال لا يتّسع إلاّ لبعض النماذج فقط حاولنا مقاربة جملة الاستفهام مقاربة أيديولوجية وقراءة اشتغالها في النصّ عبر انتقالها من وظيفتها البلاغية إلى الوظيفة التي سميناها وظيفة أيديولوجية، وذلك بعد خلفية مفاهيمية موجزة لمفهوم الأيديولوجيا وعلاقتها بالنصّ كمدونة حدث لغوي.

1.**النصّ والأيديولوجيا**: تتجسّد الأيديولوجيا عبر ماديات لغوية بأشكال مختلفة وصور متعدّدة، ويستدعي البحث في تحييناتها تحديد مجالات النوع المعرفي والشكل؛ وبالتالي التفريق بين تمثيلها في الوسائل الاتصالية -كتجسّدات نصّية أو خطابات- وبين حدود النوع المحتوي لها أو النصّوص؛ وذلك على اعتبار أنّ الشكل اللّغوي لا يمتلك دلالة بمعزل عن غيره وبالتالي لا يمتلك أيّ وظيفة أيديولوجية، بمعنى أن الخطابات -إذ تقوم على العبارة وتحقق التواصل من خلال انتقالها عبر اتجاهات المخاطبة- تُعبّر عن وجهة نظر تستلزم التأثير والتأثّر بالاعتماد على مبدإ التعارض، وهو المبدأ الذي تقوم عليه

الخطابات أساسا، الأمر الذي يفسّر تماما اختلاف الخطابات عبر المؤسسات الاجتماعية، ويفسر كذلك تعالقها الضروري عبر مبدإ التعارض والصراع الدائم.

لا يعني اختلاف الخطاب عبر المؤسسات الاجتماعية، الاستقلالية الفعلية لها لضرورة تعالقها اللّغوي -على الأقل- وارتباطها بسياقات الكلّام؛ حيث ينتج عنه « تأثير مباشر وغير مباشر من خلال علاقة (الخطاب) بخطاب آخر »[1] في شبكة من العلاقات غير منتهية، تجعل من الخطابات واصفة وناقدة ومتصادمة...الخ، الأمر الذي يُؤكده **بارث** Barthes حينما يقرّر أنّ الخطاب « ينشط في حافزه التاريخي عن طريق المصادمات»[2] التي تعتبر أساسا في تشكيل الخطابات، كما كانت أساسا في التشكيل الطبقي المادّي، وأساسا كذلك في بناء شبكة من العلاقات الاجتماعية والثقافية والسياسية المعقّدة التي تجعل الخطاب ينطوي على الهيمنة وعلى المخاطر، يقول **ميشيل فوكو** في(نظام الخطاب) «أفترض أنّ إنتاج الخطاب في مجتمع ما هو في الوقت نفسه إنتاج مراقب أو منتقى ومنظّم ومعاد توزيعه من خلال عدد من الإجراءات التي يكون دورها هو الحدّ من سلطانه ومخاطره والتحكّم في حدوثه وإخفاء ماديته الثقيلة والرهيبة»[3].

وقد اعتبرت كريستيفا أنّ للنص -كدال- توجيهًا مزدوجًا «يتجلّى الأول في كونه يميل نحو النسق الدال الذي تنتج فيه اللّغة في عصر ومجتمع معينين، ويبرز الثاني في ميله نحو المسار الاجتماعي الذي يسهم فيه باعتباره خطابا»[4] الأمر الذي

يجعل من عملية التوجيه عملية تؤدلج (تعبير العروي) كلّاً من النصّ-كمستوى لغوي- والخطاب-كفاعل اجتماعي.

إذا كانت الأشكال اللّغوية متعالقة -بالضرورة-دلاليا؛ فإنّ الدلالة الأيديولوجية تعزى إليها باعتبارها تظهر في شكل انتظامي في النصّ، وتحقّق من وجهة ما ظواهر لغوية تنتظم في شكل من الأشكال ذات الدلالة، وبالتالي فإنّ نوع الخطاب هو أساس العلاقة بين اللّغة والأيديولوجيا ومكوّنات الخطاب (عبارات معرفة ومحدّدة) تعبّر-أساسا- عن إيديولوجيا معينة وتنتظم بواسطتها؛ ومنه فإنّ الخطاب والأيديولوجيا كلّيهما يُعدّان مراحل دلالية وجانبين لنفس الظاهرة.

يغدو النصّ الأدبي بواسطة اللّغة عبارة عن رسالة ناجمة عن نظام محدد من المفاهيم والشفرات، ويقوم الباحث بعملية إبراز «الخواصّ الناجمة عن توافق جملة من عمليات التشفير، وعلاقاتها الجدلية، وتراتبها البنيوي، ممّا يجعلها تؤلّف شفرة أدبية عامة »[5]هي ذات الشفرة التي يعتمد عليها الباحث والناقد في تحديد العلاقة بين النصّ والمتلقّي حول الفرضيات الأيديولوجية.

تتدخّل عملية تحديد المعنى في الخطاب في مستوى أوسع من تعالقه بالكلّام والكتابة فتتصل بسياق « العلامات ونظامها وتتبادل المكان فيما بينها »[6]وبالتالي فهناك ضرورة قصوى لدراسة الخطاب دراسة شمولية تنتقل من العلامات اللّغوية إلى العلامات غير اللّغوية، تتمّ في إطار نظرية سيميوطيقية تهدف

إلى توصيف علاقات التواصل بتحقيق أهمّ مباحثها، كما تورده المصادر النظرية والتطبيقية للمنهج السيميائي فتغدو أمرا يتعلق بتحليل الخطاب بعامة والأدبي منه بخاصة؛ ذلك أنّ كلّ بناء من المعاني الكلّامية وغير الكلّامية يدخل ضمن دراسة الخطاب الذي يقع في امتداد أوسع من الممارسات الأيديولوجية.

إنّ اللّغة -من خلال خصائصها- تجسّد الأيديولوجيا بواسطة علاماتها وأساليبها، أمّا الكتابة فهي_ كما يراها الفيلسوف فوكو_ « قلب منهجي لعلاقة القوة بين الحاكم والمحكوم إلى مجرّد كلّمات مكتوبة، بيد أنّها (الكتابة) سبيل من سبل إخفاء المادية المروعة لإنتاج محكوم ومروّض على هذا النحو من الضيق البالغ »[7]، أنّها تحيين وتحقيق بمقدوره إخفاء أو إظهار أنساق فكرية عن طريق التحكّم في آليات اللّغة وخصائصها، كما يركّز **فوكو** على اعتبار أنّ أي خطاب ليس بريئا، بل يحمل دورا واعيا يحقّق الهيمنة التي يمارسها -في حقل معرفي أو مهني- أصحاب ذلك الحقل «على أهلية المتحدث وصحّة خطابه وشرعيته »[8] ودراسة الخطاب وتحديد هويته بطريقة علمية تتطلّب من الباحث الانطلاق من داخل الخطاب ذاته أو في سياقه الثقافي والسياسي، فالنقد الأدبي مثلا -كحقل معرفي ومهني- ليس بمعزل عن هذا الطرح؛ حيث نجد مفاهيم كثيرة تمارس هيمنتها الواعية على إنتاج النقد مثل مفاهيم **موت المؤلف**، **الوحدة العضوية**...وغيرها كثير جدّا من المفاهيم المتداولة التي تمارس سلطتها وهيمنتها في الدراسات النقدية.

2- **عالم رواية كراف الخطايا:** تدور أحداث الرواية في فضاء مكاني نموذجي هو القرية، التي تتّسم بطابع المدينة من حيث توفرها على مرافق كثيرة تعكس تنوع مستويات قاطنيها وثقافاتهم المتنوّعة بين دينية (الشيخ وأتباعه) وأكاديمية (الأستاذ حمدان) ذي الميول اليسارية المعتدلة، وسياسية ممثلة في فهم الدولة للشريط وتأويله (السلطة) إلى جانب مشارب أخرى تمثّلها شخصيات متعدّدة نجدها في المقهى بصفة خاصة وتلك المناقشات الدائرة فيها. وتصوّر الرواية محاولات الشخصية المحورية (منصور) لكشف زيف ونفاق أهل القرية على اختلاف مشاربهم؛ حيث نجده تقمّص شخصية المجنون للوصول إلى هدفه، على الرّغم من تميّزه الثقافي وقدرته على العيش في أسهل السبل« رغم أنّه كان في إمكانه أن يعيش في المدينة كأحسن ما يعيش الموسرون »[9] كما استعان بتسجيل أصوات الحيوانات في شريط تسجيلي صار حدث القرية لتأويلهم إياه تأويلات مختلفة بما يناسب رؤيتهم السياسية لفئات المجتمع، فنجد القراءة السياسية للشريط والمقاربة الأكاديمية (الأستاذ حمدان) كما نجد التفسير الديني له (الشيخ وأتباعه)، الأمر الذي أدّى به إلى السجن والتعذيب في مخافر السلطة. وعلى الرّغم من تقمصه شخصية المجنون إلاّ أنّه رأى فيها متعة خاصة وحياة حقيقية تختلف عمّا يراه الناس لفكرة الجنون أو للمجانين فكان أن أعطى تعريفه الخاص للجنون « فليس المجنون من غطّى على عقله فقط، إنّما هو

كذلك من انحسرت على عقله الحجب، وانزاحت من قدّام بصيرته الستائر، وتجلى له كلّ شيئ على حقيقته » [10].

إنّ الرواية -من خلال صراع منصور لكشف الحقائق- تطوف على مواضيع شتى تخصّ المجتمع الجزائري الذي كانت القرية صورة نموذجية له؛ فكان تصويرا ومقاربة ورؤية للأفكار في سنوات المحنة مواضيع تتعلق بالتاريخ وبالثورة وبالديمقراطية والحالة السياسية التي تخوضها الجزائر.

3-سلطة السرد في كراف الخطايا: يتميّز السرد في النصّ السردي كراف الخطايا بقيامه على الانتقال بين نمطين من أنماط السرد الموضوعي والذاتي؛ فنجد الراوي يقتحم الشخصية (منصور) في كلّ حركاته وسكناته في حركة متواترة ولا يقدّم صوت الشخصية إلاّ للتأكيد على ما قدّمه السارد من موجبات رسم الشخصية المحورية.

يضع الراوي العليم في كراف الخطايا علامات نصّية تشتغل كموجهات ومحددات تحدّ من اشتغال السيميوزيس وتعمل على تنميط شكل التلقي مشكلة بذلك صورة صراع يتنامى منذ بداية فعل القراءة، راسما نقاط تلاقي ونقاط تقاطع بين الكاتب والقارئ، كما نجد أنّ عملية التسنين في النصّ السردي قيد الدراسة تنوعت وتفرعت إلى ما يمكن أن نقسّمه إلى فرعين تماثلا وما عنونّاه بسلطة الخطاب:

3-1-التسنين الخطابي: التسنينات الخطابية هي تلك العلامات اللّغوية التي نجدها متضمّنة الأساليب في النصّ كراف الخطايا،

على اعتبار أنه نصّ سردي يشمل مقاطع شعرية كثيرة تجعل من اللّغة ذات صبغة مجازية عالية، على أنّ التسنينات الخطابية التي نقصد إليها هي تلك المتنوعة بين الضمائر البارزة وسميناها تسنينات خطابية مباشرة، وبين تسنينات غير مباشرة نجدها في استعمال أساليب الاستفهام والتعجّب والأساليب البيانية بصفة عامّة التي تشتغل في مستوى آخر لا ينتمي إلى أحداث الرواية إنما يشتغل في مستوى حوارات يديرها الكاتب بينه وبين القارئ بصفة مباشرة، وهي محور دراستنا في هذا العنصر.

إنّ اللاّفت للانتباه هو كون تلك التسنينات اللّغوية تشتغل بطريقة أعلى من مستوى كونها أدوات لغوية تؤدّي معانيها ووظائفها المنوطة بها في اللّغة السردية، إلى مستوى آخر يمكن أن نسميه مستوى أدوار لغوية هي المسننات التي نقصد إليها، أنّها أدوار ترتبط بفعل القراءة وتعمل على ترسيم العلاقة بين الكاتب والقارئ من خلال كونها ظواهر غير بريئة في فعل القصّ؛ وإنّما هي ظواهر تندرج ضمن مجال أيديولوجية الكتابة السردية في النصّ كراف الخطايا.

إنّنا حين نتحدث عن الأدوار اللّغوية للمسننات الخطابية وغير الخطابية، إنّما نتحدّث عن قيمة الدور البلاغي الذي تقوم به الوحدات اللّغوية في كشف أيديولوجية الكتابة، وهذا التحليل إنّما يدخل في صميم تحليل سيميائية المحكي الذي يُعدّ حقلا عاما للسميائيات، مشحونا بأنماط وأشكال متعددة، اضطرّ المفكرون في هذا الميدان إلى وضع علوم معرفية تتفرع عنه

وتختلف عن بعضها البعض، لخصّها "دافيد لوج" في ثلاث مجموعات، بناء على العمق الذي تتوخاه كلّ منها إزّاء البنية العامة للمحكي وهي:

* نحو السرد أو قواعد السرد ويهتم بالكشف عن النظام من خلال البنية العميقة؛

* شعرية الفن السردي ويهتم بوصف تقنيات التأليف القصصي وتصنيفها؛

* التحليل البلاغي ويقصد به تحليل البنية السطحية للنص القصصي لتبيان كيفية تحديد التعبير اللّغوي الظاهر لمعنى الحكاية وتأثيرها[11] وقد يدخل هذا التحليل في إطار النحو السردي « وقد يكون تطبيقا مباشرا لمناهج علم اللّغة ومصطلحاته التي تستخدم حينئذ استخداما مجازيا»[12] وهو الأمر الذي قصدنا إليه في مقاربتنا لكشف أيديولوجيا الكتابة في النصّ السردي (كراف الخطايا) وركزنا على اعتبار الوحدات اللّغوية تسنينات أيديولوجية تشتغل في مستوى التفاعل بين الكاتب والقارئ، وتحدد عالم التلقي التأويلي الذي يرسمه الكاتب بتوظيف العلامات اللّغوية توظيفا أيديولوجيا يختلف عن توظيفه البلاغي؛

إنّنا نسعى إلى قراءة محاولات الكاتب الحد من حرية المتلقّي في ولوج النصّ وتأويله والعمل على تنميطه والأخذ بيده إلى مقصدية الكاتب بالطريقة التي يريدها. من أجل ذلك كانت النماذج المدروسة في التسنينات الخطابية المباشرة وغير

المباشرة تلك التي تعمل في مستوى آخر بين الكاتب والقارئ ولا تنتمي مباشرة إلى أحداث القصّ، على أنّ مثيلاتها التي تدخل مباشرة في الأحداث ندرسها في مستوى أدنى على الرّغم من تشابهها؛ فمثلا عندما ندرس الاستفهام على أنّه تسنين خطابي ينتقل من الوظيفة البلاغية إلى الوظيفة الأيديولوجية فإنّنا لا نقصد أي استفهام في النصّ، بل ذلك الذي يندرج مباشرة في الحوار الذي بين الكاتب والقارئ أو بالأحرى الحوار المؤدلج الذي ينطلق في اتجاه واحد من الكاتب إلى القارئ، وفيما يلي نحاول تفصيل ذلك والتمثيل له:

3-1-1- تسنين خطابي مباشر: وهي المسننات الخطابية التي شكلت في نص كراف الخطايا أساليب خطابية مباشرة تمثل حوارا مباشرا بين الكاتب /السارد وبين القارئ، وفيها يتّجه الخطاب مباشرة إلى القارئ المفترض؛ بحيث يستعمل ضمائر الوصل البارزة في تشكيل الصيغ اللّغوية، وإذا كان الحوار -سيميائيا- تلفظا منقولا، أو اتصالا داخليا ذو وظيفة دالّة، هي وضع القارئ أو المتلقّي في حالة وهم تلفظي لأنه يبدو كرغبة في جلب التلفظ نحو الهيئة في محاولة لتحقيق "وظيفة إعطاء انطباع أقوى عن الواقع والتصديق"[13]

والحوارات التي نقصد إليها في نصنا قيد الدراسة ليست تلك التي تتضمن الأحداث في النصّ ولكننا نتحدث عن حوارات في مستوى آخر بين الكاتب والقارئ نحلّلها سيميائيا من خلال التسنينات الخطابية المختلفة، وهي هنا التسنينات الخطابية التي تعتمد على ضمائر الوصل، من ذلك:

- "التي لا أظن أنّ لها شبيها في القرية... ولو عكستَ هذا لكنتَ مصيبا كذلك... ولو أنك تخلط هذا كلّه فلن تعدو الحقيقة والصواب"[14]

لم يَرد هذا لمقطع الحواري في معرض الحوار بين الشخصيات، ولكنّه ورد حوارا بين الراوي والقارئ، واتجاه الخطاب جلي من خلال استعمال الضمائر المخاطبة المتصلة في (عكست، لكنت، أنك) الأمر الذي يجعل من الضمائر تسنينات لغوية مباشرة أرادها الكاتب ليتحول من مستوى الحوارات المنبني عليها فعل السّرد في الرواية، إلى حوارات تُقحم المتلقّي في النصّ مباشرة، ويسعى الكاتب من وراء ذلك إلى محاولة الإقناع وليس المشاركة فقط؛ لأنّ السياق الذي وردت فيه المسننات الخطابية المباشرة لا يعطي للقارئ حرية المشاركة الفاعلة التي تحلل وتصنّف وتنقد؛ وإنما المشاركة المقصود منها الهيمنة والسيطرة على القارئ في تتبع مسارات الحكي باتجاه واحد هو اتجاه الكاتب، وبالتالي الحدّ من آفاق القارئ التاويلية ويمكن أن نقارن هذا المقطع مع مقطع آخر تتجلى فيه هذه النزعة الأيديولوجية تجليا أوضح:

-" ويواصل مخاطبا صورة أبيه... ولو نظرت أنت إلى الصورة لرأيت شيئا من ذلك"[15] إنّ صيغة التوكيد من خلال تكرار ضمائر المخاطبة دليل واضح على محاولات الكاتب إفراغ شحنة تسلط على القارئ للتأكيد على ما في صورة الأب من علامات الدهشة من حديث الإبن منصور الذي أدمن مخاطبة الصورة.

إنّ الأمثلة التي تدخل في سياق التسنين الخطابي المباشر كثيرة وتتراءى عبر عديد صفحات النصّ، ويكمن الاختلاف بينها في سياق التوظيف وليس في مسعى التوظيف. كما يمكن أن نمثّل لآخر بالمثال التالي:

- «هل تراه يريد دار الجدة نعناعة؟ .. ولماذا بالضبط؟ أنسيت؟ لقد سألها إن كان لديها ديك حسن الصوت، ربما يريد تسجيل صوته هو كذلك(...) يبدو أنك لا تعرفه جيدا! .. لا تخف عليه»[16]

جاء هذا الحوار مُتضمنا سرد الراوي العليم من خلال زاوية الرؤية من الخلف vision par derrière **ولكنّه عندما كان مباشرا يُفترض به التوجه إلى مُخاطب جزء من العالم السردي، غير أنّ اتجاه الخطاب نحو القارئ أو المتلقّي المفترض أو الذي يريده الكاتب/ السارد، جعل من التسنينات اللّغوية (هنا الضمائر) التي تبيّن اتجاه الخطاب تسنينات محدّدة لمسارات التأويل تؤدلج الفعل التأويلي من خلال التفعيل النمطي للقارئ في السرد؛ لأنّ الخطاب نحو القارئ أساسا فعل أيديولوجي يمارس سلطة التأويل في رسم عالم المعنى في كراف الخطايا، ذلك أنّ الشخصية المحورية منصور أراد له السارد أن يكون متناقضا في ظاهره سويا في نفسه وهو الأمر الذي لا يريد الكاتب من القارئ أن يشكّ فيه أو أن يناقشه.**

وقد تجلّى في هذا المقطع حوار الكاتب/السارد مع المتلقّي ومن خلال صيغة المخاطبة في (أنّك، لا تخف عليه) ويبدو جليا كيف أنّ الكاتب يمارس وظيفته السلطوية على فعل

القراءة ويجعل من اتجاه الخطاب فعلا أيديولوجيا في الكتابة السردية في كراف الخطايا؛ لأنّه يوظّف الاستفهام الإنكاري في خطاب المتلقّي(أنسيت) للتأكيد على ممارسة أيديولوجيا الخطاب تقييدا للمتلقي في كلّ محاولاته النفاذ من أدلجة السرد وتحقيق شخصية تلقياتية مالكة لنفسها في فعل التأويل، على الرّغم ممّا يحاول الكاتب/ السارد إخفاءه في موضع واحد في النصّ صرّح فيه أنّ للقارئ الحرية في التعاطي مع أحداث الرواية والتحيّز لأي فئة من الفئات المتصارعة -عبر مستويات الصراع المختلفة- في المقطع التالي الذي يبدو أنّه نوع من اللّعبة الأيديولوجية في الأسلوب المتبع في الكتابة؛ لأنّه يبدو في ظاهره تقديما لمساحة حرّية للقارئ؛ بيد أنّ تلك الحرية لا تخرج من الإطار الأيديولوجي للخطاب الذي يقدّمه النصّ من جهة، ولا تخرج عن الإطار الذي ترسم حدوده التسنينات الخطابية، وهو الإطار الذي لا يريد السرد أن يُخرج منه القارئ أبدا في محاولة لتقزيم السيميوزيس التأويلي وترسيم مقصدية الكاتب مع ما توصّل إليه القارئ من تأثيث لعالمه التأويلي، أو يمكن أن نقول أنّها محاولة تماهي بين المقصدية عند كلّ من الكاتب والقارئ:

-«لا علينا، لك أنت أن تعلّق بما شئت، وأن تستنبط ما شئت.. ولا عليك إن كنت من هذا الطرف أو ذاك»[17]

ورد هذا المقطع في معرض سرد تفاصيل يوميات منصور وايثاره إطعام الحيوانات الضالة، وفيه يتوجه السارد إلى القارئ بدعوة لحرية اختيار التعاطف مع من يؤثرون إطعام الحيوانات

أم لا، وهو الموضع الجلي في النصّ الذي يقدّم فيه السارد للقارئ نوعا من الحرية ولكنّها حرّية بعيدة عن الموضوعات الأساسية في النصّ **كراف الخطايا** وهي الموضوعات المتعلقة أساسا بالصراعات السياسية في الجزائر، والتي نأتي على الخوض فها في عنصر آخر من الدراسة. أنّها نوع من الحرية التي يدعو فيها القارئ لحرية التنقل في غرفة مغلقة من بيت كبير.

إنّ محاولة إظهار حرية للقارئ ضمن تسلط أيديولوجيا الكتابة (وهي هنا تسنينات لغوية) محاولات بائسة، ولم تكن موفقة إلى حد بعيد ذلك أنّ المتلقّي يكتشف صورة الشخصية المحورية (منصور) وما تحمله من تناقضات واعية وغير واعية من طرق شتى أحدها المقاطع الشعرية التي يزخر بها النصّ والتي نأتي على تفصيلها تحت عنصر خاص بها، وما محاولات التأكيد تلك إلا إقحام أسلوبي يؤدلج الكتابة في النصّ ويفضح الفعل الأيديولوجي لها، ويجعل من فعل القراءة فعلا في مستوى أقل مما ينبغي أن تكون عليه المشاركة التلقياتية الفاعلة.

3-1-2- **تسنين خطابي غير مباشر:** تتجلّى أيديولوجيا الكتابة في هذا العنصر من خلال تسنينات لغوية أخرى، لا تقدم فيها الصياغة اللّغوية تسنينات مباشرة ولكن تعتمد على تسنينات نسميها تسنينات أسلوبية؛ على اعتبار أنّها تنتمي إلى أسلوب الكاتب في توظيف المجازات. ولأننا لا يمكن أن نحصي كلّ المجازات ونحللها فإنّنا نقصد إلى تلك التي كان فيه الخطاب أعلى من مستوى الخطابات المتعلقة بالأحداث المباشرة في الرواية؛ بحيث كان يشتغل في مستوى آخر هو مستوى

المشاركة التلقياتية؛ إنّنا نتحدث عن المجازات التي يرسلها الكاتب إلى القارئ من خلال حوارات صريحة بينهما وإن كان الاتجاه دوما في مسار واحد ينطلق من الكاتب ويصل إلى القارئ، في محاولة لتنميط فعل قراءته والحد من حريته في التأويل، أنّها نوع من التسلط لم يجد نفعا في كثير من الأحيان على اعتبار أن لا شيء يحد من قدرة المتلقّي على مقاربة العلامات اللّغوية، ولا يحد من قدرة العلامات اللّغوية وغير اللّغوية على الكشف عن مظمراتها، وفي نصّنا قيد الدراسة كانت أيديولوجيا الكتابة -وبخاصة في توظيف التسنينات الخطابية غير المباشرة- تعمل بشكل واضح في مسعاها العام وهو الحد من انفتاح التأويل.

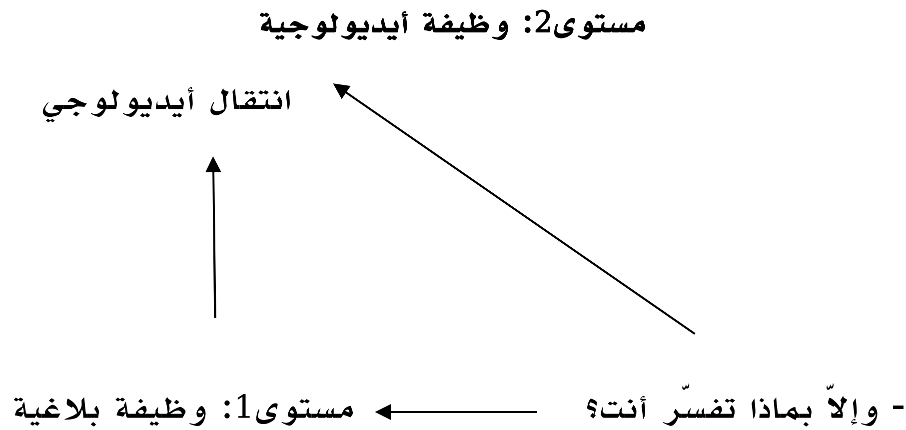
ومن أهم التسنينات الخطابية غير المباشرة التي تعمل على توجيه وتحديد نمط التلقي في النصّ كراف الخطايا، نجد أساليب الاستفهام التي اشتغلت في مستوى أعلى من كونها أغراضا جمالية بحتة، ولكنها أدّت أدوارا أيديولوجية في الكتابة السردية في النصّ **كراف الخطايا**؛ من أجل ذلك يمكن اعتبار الاستفهام تسنينا خطابيا غير مباشر، ولأنّه موجه للمتلقي فهو يؤدي وظيفة أيديولوجية ذات مسعى قار هو تنميط فعل القراءة ورسم معالم محدّدة للعالم التأويلي يحد من حجم السيميوزيس.

وتشتغل القراءة السيميائية للاستفهام في إطار المتصل والمتعالق لاستدعائها الواجب للجواب(على الأقل في المستوى غير المجازي من الاستفهام)، على العكس من الجمل التقريرية،

فجملــة الاســتفهام « هــي مــن مصــف المتصــل(بينما مختلــف الوحدات المعجمية التي تكونها تنتمي إلى المنفصل)لأنّ الســؤال ليس مرتبطا بهذه الكلّمة أو تلك حصريا»[18]لذلك فإنّ الاعتماد عليها لفهم التسنين الأيديولوجي يأخذنا إلى ولوج عالم المتصل في مستوى ابتدائي، وهو المستوى الذي ننطلق منه والذي يلتقي تراتبيا مع عالم المنفصل حينما نجد الاستفهام يتقابل مع الجمل التقريريــة التــي يمكــن القــول إنّ الانتقــال بينهــا هــو انتقــال أيديولوجي باعتبار الانتقال بين الوظائف (من الوظيفة البلاغية إلى الوظيفة الأيديولوجية)، على أنّ كلّا من المتصل والمنفصل لا بدّ في مستوى اللّغة السردية من التفاعــل بينهمــا فــي إطــار علاقة إلزامية يحتاج كلّ منهمــا للآخــر، ففــي مســتوى أعلــى تراتبيــا« تقابــل الجملــة الاســتفهامية الجملــة التقريريــة أو المنفية، وفي هذا المستوى نجد المنفصل. من جهة أخــرى فــإنّ المتصل يستدعي من أجل وصفه أوتحليلــه المنفصــل»[19]وكمــا سبق وأن وضعنا الدراسة في إطارها ومقصديتها فإنّنا نشتغل في إطار العلاقة التي يقيمها الســارد مــع القــارئ المفتــرض الــذي يخضع -من خلال أدلجة الوحــدات اللّغويــة- لمحــاولات تقــزيم دوره التأويلي والتفاعلي في النصّ كــراف الخطايــا. وبالتــالي فإنّ الوحدات اللّغوية التي نتناولها بالتحليل هي جمل استفهامية وتقريرية نعتبرها تسنينا خطابيا غير مباشــر انتقلــت وظائفــه انتقالا أيديولوجيا من مستواها البلاغي إلى مســتوى أعلــى هــو المستوى الأيديولوجي. ويمكن أن نمثّل لذلك بالمقطع التالي:

-« أنا لست قاسيا عليهم..هذه حقيقتهم، وإلا بماذا تفسّر أنت أنهم كانوا يتسللون إلى داره خفية عن بعضهم البعض(...) يا للنّفاق !! »[20]

إنّ هذا الخطاب أو الحوار بين السارد والمتلقّي انتقل من كونه غرضا جماليا في عالم الرواية إلى كونه فعلا أيديولوجيا؛ لأنّه كان خطابا في شكل حوار باتجاه واحد من الكاتب/ السارد إلى القارئ من جهة، ومن جهة أخرى جاء متضمنا صيغتين الأولى استفهام والثانية تعجب، بحيث أدت كلّ واحدة منهما وظيفتين في مستويين يعلو أحدهما عن الأخر تنتمي الأولى إلى الصيغ الجمالية في السرد والثانية تنتمي إلى الفعل الأيديولوجي للكتابة كما في الخطاطة التقريبية التالية:



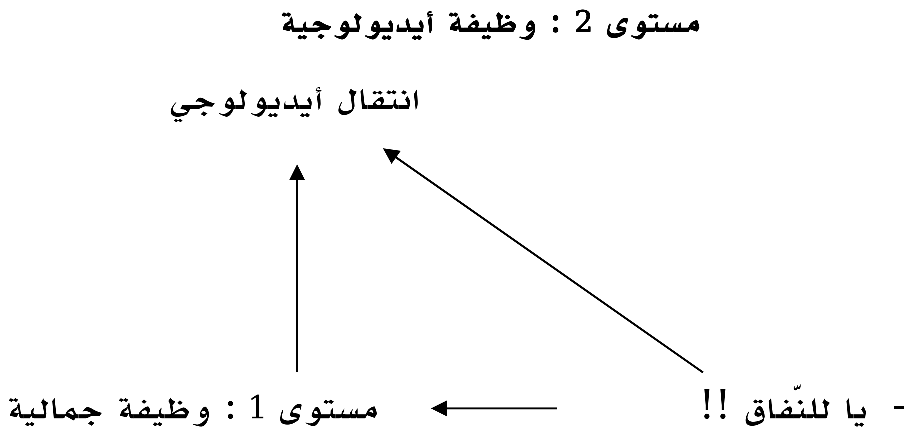
شكل 1- الوظيفة الإيديولوجية لجملة الاستفهام

من الظاهر أنّ صيغة الاستفهام هنا مجازية تؤدي – في المستوى الأول وظيفة بلاغية، فهي استفهام توكيدي تقريري من خلال توظيف عنصرين: اسم الاستفهام (ما)أولا، وقد جاء توكيديا أكثر من خلال توظيف ضمير المخاطبة المنفصل(أنت) توكيدا لفظيا للفاعل المستتر(تقديره أنت) فمستوى التلفظ هنا (مستوى1) جاء في أقصى درجات تأدية وظيفة الإقناع وترسيم انطباع القارئ عن القضية السياقية (نفاق أهل القرية) على اعتبار أن الاستفهام سُبق بجملة خبرية تقريرية (هذه حقيقتهم).

أمّا انتقال جملة الاستفهام من المستوى الأوّل إلى المستوى الثاني فهو انتقال من الوظيفة البلاغية إلى الوظيفة الأيديولوجية للجملة الاستفهامية؛ حيث بعد شحن الجملة بأدوات التوكيد والتقرير وبالتالي شحن القارئ بالقضية السياقية، نجد أن ترسيم العالم التأويلي للمعنى يتأثث -كما أراده الكاتب- على ما حققته الوظيفة البلاغية لجملة، تلك الوظيفة التي انتقلت من مستوى البلاغة إلى مستوى الأيديولوجيا عندما صرت معلّما يحدّد –مع غيره من التسنينات اللّغوية – حدود العالم التأويلي كما أراده الكاتب، وبالتالي لا ينفلت عقال التأويل من متاهة التسنينات اللّغوية المؤُدلجة لفعل السرد، غير أنّ الأمر الهام هنا هو الانتقال بين المستويين اللذين ينتميان إلى ما نسميه عالم التوظيف الواعي لوجود القرائن اللّغوية والأسلوبية، بينما فعل الانتقال في حد ذاته هو فعل أيديولوجي هيمن على أسلوب الكاتب في رسم صورة متلقيه

النمطي، المتلقّي الذي أراده الكاتب قاصرا لا يريد لـه الانفـلات من عالم التأويل المؤدلج سلفا.

إنّ أسلوب الكاتب يحاول بطرق شتى تقييد فعل التأويل فهـو أسلوب يمارس سلطة حتى على الكاتب الذي لا يعترف بشخصـية متلقيه ولا يقدم له مساحة حرية عبر الفضاء النصّـي للروايـة؛ إنّه يمارس الإلغاء للمتلقـي –أو هكـذا يظـن الكاتـب لا واعيـا- فيهيمن الأسلوب على الكاتب كما حاول الكاتب أن يهـيمن علـى القارئ؛ لذلك نقول إنّ الانتقـال بـين المسـتويين هـو انتقـال أيـديولوجي ينـدرج ضـمن مسـتويات لا وعـي الكاتـب. وفـي الخطاطة التالية للجملة التعجّبية يتضح فعـل الانتقـال بصـيغة أكثر جلاء:



شكل2- الانتقال الإيديولوجي للاستفهام

إنّ جملة النداء (يا للنّفاق) أدّت في مستواها الأوّل وظيفتها الجمالية أو البلاغية المنوطة بها، ومن خلالها انتقلت انتقالا أيديولوجيا إلى الوظيفة الأيديولوجية؛ لأنّها -في مستواها الأوّل- شُحنت بصيغة الإقناع من وجهين:

- **الصيغة اللّغوية:** كونها جملة نداء (أداة النداء يا للقريب وللبعيد) تؤدي بلاغيا غرض التعجّب من نفاق أهل القرية واتّباعهم شهواتهم، ولكنّه تعجّب لم يكن من شخصية في السرد مثلا بل جاء من الراوي العليم، الذي يمارس أسلوب لغوي مؤدلج، سلطة على التلقي.
- **الموقع السياقي:** تموقعت جملة التعجّب في نقطة أخيرة من المثال النموذج، من المسار الخطي لشحنة الإقناع . ويمكن أن نمثّل لها بالمخطط التالي كما يلي:

الجملة: ذه حقيقتهم   وإلاّ بماذا تفسّر أنت؟   يا للنّفاق !

المستوى البلاغي: تقريرية   استفهام توكيدي تقريري   تعجب

شكل 3- الموقع السيّاقي: يحدّد هذا المخطط تموقع الجملة التعجّبية (يا للنّفاق) بوضعها في أقصى قمة لشحنة الإقناع بعد تدرج الأخيرة عبر مراحل ثلاث، بدءا بالجملة التقريرية مرورا بالاستفهام التوكيدي؛ حيث تدرّج فعل الإقناع في هذا المسار

الخطي بطريقة منطقية؛ بحيث انطلق –بلاغيا- من الأسلوب الإخباري (الجملة التقريرية) إلى الأسلوب الإنشائي(الاستفهام والتعجّب) أي أنطلق تقريريا ثم ازدادت شحنة الأقناع بالاستفهام التقريري، واختتمت بالجملة التعجّبية، وهي محاولات واضحة لضغط الأسلوب اللّغوي وأدلجته، من خلال شحن السياق بجمل تشتغل كتسنينات لغوية لرسم معالم وحدود العالم التأويلي وتنميط عملية القراءة.

لقد أدّت الجملة التعجّبية وظيفتها البلاغية ثم تم الانتقال إلى الوظيفة الأيديولوجية- وكما أسلفنا في المثال السابق فإنّ الانتقال في حد ذاته هو انتقال أيديولوجي يمكن تصنيفه ضمن إطار لاوعي الكاتب، لسيطرة الأسلوب على الكاتب في لاقته التواصلية بالمتلقّي- وقد تحققت الوظيفة الأيديولوجية بوصول المسار الخطي لشحنة الإقناع إلى منتهاها بجملة التعجّب؛ حيث يسعى ترتيب الخطي للجمل لرسم سياق تأويلي بحدود صلبة تتمثل في توالي ثلاث جمل تعمل على شحن القارئ بالإقناع من خلال الوظائف البلاغية المختلفة) الامر الذي يجعل من عملية المشاركة والتواصل التلقياتي فعلا مخوّلا لسيطرة أيديولوجيا الكتابة على رسم العالم التأويلي من جانب واحد هو جانب الكاتب الذي يعمل على تقزيم والحد من التأويل وبالتالي التقليل من قيمة العلامة اللّغوية (هنا التسنينات الخطابية متمثلة في جملتي الاستفهام والتعجّب) في قدرتها على تخزين ذاكرة قوية للمعنى قابلة للتفاوض.

لم تكن الوظيفة الأيديولوجية التي وصلت إليها جملة التعجّب(يا للنّفاق) كاملة التحقيق؛ لأنّ محاولات أدلجة الكتابة بشحن الأسلوب ورسم دعائمه بتوظيف سياقات تأكيد بلاغية مختلفة لم تستطع أن تسدّ كلّ ثغرات المشاركة الفاعلة في ترسيم المعنى وكتابة المقصدية، بل انفتحت –على الرّغم من محاولات التنميط والأدلجة- على القراءة والمقاربة النقدية من أوجه أخرى منها، كون السياق الذي وردت فيه الجملة وهو نفاق أهل القرية وتسللهم إلى دار منصور لرؤية المرأة، له أسبابه المنطقية التي لا تحقق الانسجام مع ما رسم حدوده الكاتب من عالم تأويلي يقيد فيه وبه القارئ، من تلك الأسباب أنّ منصور في نظرهم إنسان مجنون تام الجنون، واصطحابه لامرأة جميلة يفتح احتمالات مدعاة إلى تحصيل المعرفة الفورية أدت إلى تسللهم منها:

*المرأة فاجرة/

*المرأة طامعة في مال أمه الذي ترسله/

*المرأة من أهل القرية/

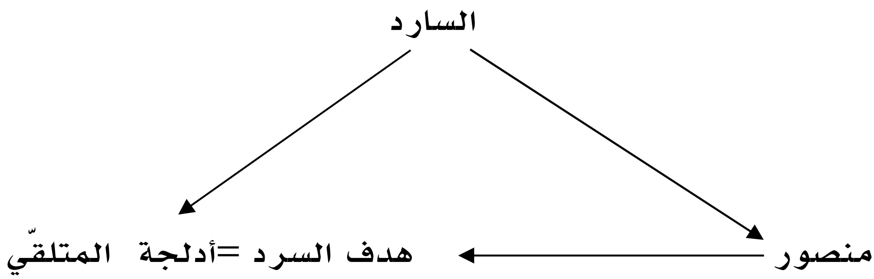
*المرأة ليست من أهل القرية/

*هوية المرأة...

لا ينغلق مجال التأويل عند هذه الاحتمالات فقط، بل ينفتح على أخرى باعتبار استعدادات المتلقّي التي لا يمكن إلغاؤها. ومنه يمكن أن نقول إنّ قيام الوحدات اللّغوية (هنا جملة

الاستفهام والتعجّب والجملة الإخبارية) بوظائف التسنين الأيديولوجي في النصّ السردي(كراف الخطايا) كان بطريقة واضحة؛ بحيث تجلّت إرادة الكاتب في تنميط فعل القراءة والحدّ من حجم السيميوزيس، وفي علاقة الكاتب بالمتلقّي من وجهة النظر السيميائية فإنّه في النصّ (كراف الخطايا) كانت علاقة مباشرة من خلال الحوارات في مستوى خارج إطار الأحداث السردية، وهو المستوى الذي استقينا منه الأمثلة في الدراسة، على أنّ الكتابة السردية في النصّ اتسمت بطابع آخر اشتغلت فيه الأيديولوجيا –على مستوى الأسلوب- بشكل آخر، يمكن أن نعتبره وجهة نظر مخالفة لما سبق وهي هنا توظيف الاستفهام كتسنين سردي يؤدي الوظيفة الأيديولوجية ذاتها؛ أي الحد من حجم السيميوزيس.

كما نجد في النصّ مجموعة أخرى من الأمثلة التي يمكن أن نعتبرها مظاهر أسلوبية توضح الكيفية التي بها تحققت بها الأيديولوجيا في صورتها القبلية؛ فكانت مظاهر تحيين للأيديولوجيا على مستوى الأسلوب، فقد نجد أنّ الكاتب – من خلال الأسلوب- يتماهى مع القارئ ومع شخصية منصور في محاولة دائبة لجعل التلقي خدمة تالية للتحيين الأيديولوجي المسبق بطريقة مباشرة تماما، نمثل لها بالمخطط التالي:



شكل 4- تماهي السارد والشخصية خدمة لايديولوجيا التلقي:

إنّ السارد (الكاتب) يحاول من خلال التسنينات الخطابية مباشرة وغير مباشرة، قيادة المتلقّي إلى حيث العالم التأويلي المحين مسبقا أو المؤدلج، ومن خلال أسلوب(السرد المباشر) أو التماهي مع الشخصية (منصور) يقوم بالهدف نفسه، وكأن فعل شكل السرد لم يكن إلا تسنينا بطريقة ما لخدمة أيديولوجيا سابقة لفعل التحيين. والجملتان التاليتان يمثلان لما سبق؛ حيث حاول فيها الكاتب أن يتماهى مع القارئ ومع شخصية منصور ولعب دور الوسيط:

- **مثال1**: « فليس كثيرا عليه أن يلقى كلّ هذا.. فإنّا شخصيا فكرت في أكثر من هذا»[21]؛
- **مثال2**: « في الحي الجديد الذي عرفت من قبل... إنما اقترب من الشقة التي عرفناها معا منذ مدة »[22]؛

في المثال الأول نجد السارد العليم بكلّ شيء يقتحم السرد ليفصح عن ذاته موجّها الخطاب إلى القارئ «أنا شخصيا» وفيه نقرأ محاولة تماهي السارد بالمتلقّي، في محاولة لتهيئته لتلقي

ما عاشه (منصور) بالطريقة التي يريدها السارد، وهو ما يجعل من هذا النمط من تدخلات السارد تسنينات أيديولوجية على مستوى الوحدات اللّغوية.

وفي المثال الثاني يرافق السارد القارئ في العالم تأويلي الذي أحكم السارد بناءه، ويقتحم السرد مخاطبا المتلقّي بطريقة مباشرة «الذي عرفتَ من قبل» وفيه شد لانتباه القارئ وأخذ بيده نحو العالم الذي رسمه الكاتب، وهو العالم الذي يحاول الكاتب من خلال الأسلوب السردي أو يجعله محكم البناء محدد المسار التأويلي إلاّ بما يخدم قصدية الكاتب وأيديولوجيته.

إنّ أقطاب معادلة التواصل في النصّ ممثلة بالراوي والقارئ والسارد رسمت حدودا متعالقة جمع بينها السارد في محاولة لجعل كلّا من الشخصية المحورية (منصور)، والمتلقّي يخدمان مقصديته؛ وقد برز ذلك من خلال اقتحامه للسرد.

خاتمة:

نصل في نهاية المقال إلى مجموعة من النتائج نوجزها كالتالي:

- إنّ الأيديولوجيا - كمفهوم- تتعالق مع مفهوم النصّ والخطاب؛
- تمتلك الوحدات اللّغوية خاصية الانتقال والتحوّل عبر وظائف حقيقية ومجازية؛
- الانتقال الذي تعرفه الوحدات اللّغوية ممثلة في جملة الاستفهام في كراف الخطايا هو انتقال أيديولوجي على اعتبار اشتغاله على رسم محددات التأويل؛
- إن الكتابة في كراف الخطايا اتسمت بلغة سردية وظفت تسنينات خطابية مباشرة وغير مباشرة لتأدية وظيفة تتعلق بمحاولة الحجم والحد من انفتاح التأويل عند القارئ من خلال مختلف أنواع الوحدات اللّغوية؛

فهرست المصادر والمراجع:

المصادر:

[1]- لحيلح عبد الله عيسى ، كراف الخطايا، مطبعة المعارف، عنابة، الجزائر، ط1، 2002.

المراجع العربية:

[2]- إبراهيم السيد ، نظرية الرواية: دراسة لمناهج النقد الأدبي لمعالجة القصة، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998.

3- البازعي سعد - الرويلي ميجان ، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت –الدار البيضاء، ط4، 2005.

4- الخطيب محمد كامل، الرواية والواقع، دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط1، 1981.

5 - مرزوق سمير - جميل شاكر، مدخل إلى نظرية القصة، الدار التونسية للنشر، دط، 1985.

6 - عزام محمد ، النصّ الغائب: تجليات التناص في الشعر العربي، اتحاد كتاب العرب، دمشق، 2001.

7 - فضل صلاح ، بلاغة الخطاب وعلم النصّ، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992.

المراجع المترجمة:

8- مكدونيل ديان ، مقدمة في نظريات الخطاب، ترجمة عز الدين اسماعيل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط1، 2001.

9 - كورتيس جوزيف ، سيميائية اللّغة، ترجمة: جمال حضري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2010.

الهوامش:

1- مكدونيل ديان ، مقدمة في نظريات الخطاب، ترجمة عز دين اسماعيل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط1، 2001.ص68.

2- المرجع نفسه، ص69.

3- البازعي سعد - الرويلي ميجان ، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت –الدار البيضاء، ط4، 2005. ص155.

4- عزام محمد ، النص الغائب: تجليات التناص في الشعر العربي، اتحاد كتاب العرب، دمشق، 2001، ص23.

5- فضل صلاح ، بلاغة الخطاب وعلم النص، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992، ص215.

6 - مكدونيل ديان ، مقدمة في نظريات الخطاب، ص69.

7- الخطيب محمد كامل. الرواية والواقع، دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط1، 1981، ص107.

8- البازعي سعد - الرويلي ميجان ، دليل الناقد الأدبي، ص155.

9 - لحيلح عبد الله عيسى ، كراف الخطايا، مطبعة المعارف، عنابة، الجزائر، ط1، 2002.، ص1.

10 - لحيلح عبد الله عيسى، كراف الخطايا، ص 259.

11- مرزوق سمير - جميل شاكر، مدخل إلى نظرية القصة، الدار التونسية للنشر، دط، 1985، ص 18.

12- إبراهيم السيد ، نظرية الرواية: دراسة لمناهج النقد الأدبي لمعالجة القصة، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998، ص16.

13- كورتيس جوزيف ، سيميائية اللغة، ترجمة: جمال حضري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2010، ص122.

14- كراف الخطايا، ص22

15- كراف الخطايا، ص 118.

16- المصدر نفسه، ص139.

17- كراف الخطايا، ص34.

18- كورتيس جوزيف ، سيميائية اللغة، ص58.

19- المرجع نفسه، ص58.

20- كراف الخطايا، ص186.

21- كراف الخطايا، ص213.

22- المصدر نفسه، ص214.

اللغة العربيّة
وتصادم اللغات في ظل وسائط الاتصال الحديثة

أ. صلاح الدين يحي

ج. مولود معمري، تيزي-وزّو

مقدّمة:

يعرف العلم تطوّرا كبيرا في ظلّ الازدهار التكنولوجي المذهل والّذي مسّ كلّ المجالات والتخصّصات ولعلّ أهمّ ما تميز به الرّواج العلميّ المذهل بشكل هائل تطور وسائط الاتصال الحديثة حيث لعبت هذه الأخيرة دوراً فعالاً على المجتمعات في مختلف أنحاء العالم، وأصبح التّواصل بها فعلاً يخرق قواعد الزّمان والمكان بفعل الاتصالات التفاعليّة الحديثة والمتطوّرة، والأكثر من ذلك ما حدث بين اللّغات من تصادم بين المكتوب والمنطوق وفق **نظريّة تواصليّة حديثة**؛ حيث أصبح التواصل اللّغويّ بين مختلف اللّغات يمثل فعلاً تفاعلياً ينماز بالتلقائية المباشرة تماماً كما الخطاب المنطوق، وهذا ما أفضى بالتقارب الاجتماعي والتواصل الثقافي بين مختلف الأجناس والشعوب والحضارات، وممّا أدى إلى التواصل العلمي بينها وشيوعه، وهذا ما تجسدُهُ وسائط الاتصال الحديثة

باختلافها، ولعلّ مواقع التواصل الاجتماعي ووسائط الاتصال الكتابي التفاعلي ما أعطى فعلا جديدا للّغة (التكنو لغة) أو (التكنو -خطاب) الذي يخرق القيود والحدود التواصلية بين الأقطار المختلفة، ويضع طرق تواصل شاملة وعالمية تكنو خطابية، وتُوَطِد العلاقة بين اللّغات؛ حيث أصبحت اللّغات بفضل وسائط الاتصال الحديثة أسهل تعلماً واكتساباً بفعل التواصل المباشر بين الأفراد والجماعات وباللّغات المختلفة (العربيّة، الإنجليزية، الفرنسية... الخ) وخاصّة أثناء عمليات الممّارسة بين المنطوق والمكتوب، ولهذا نطرح الإشكالية الآتية: في ما ساهمت وسائط الاتصال الحديثة في التواصل اللّغويّ؟ وما أثرها على لُغات العالم؟ وهل حققت الاتصالات الحديثة الأهداف المنشودة في تعزيز التواصل اللّغويّ بين اللّغات؟ ما مدى تفاعل اللّغات في الاتصالات الحديثة؟ ألم تخرق الاتصالات الحديثة القيود والمعايير اللّغويّة؟ فيم أثمرت نتائجها على اللّغات؟ هل نجاح تفاعل الاتصالات الحديثة أعطى قفزة قوية في تقارب اللّغات وتصادمها؟

أثارت وسائط الاتصال الحديثة والمواقع الالكترونية موازين استخدام اللّغة العربيّة؛ حيث صارت اللّغة العربيّة لغة يتواصل بها العربي مع غير العربي بعدما كانت في حدود ضيقة من التواصل أصبحت اليوم في عصر العولمة، وانتشار المعلوماتيّة، ومع ثورة الاتصالات والانفجار المعرفي. تُبَوّئُ وفق النّظريّة التّواصلية الحديثة.

وعرفت اللّغة العربيّة نمواً مزدهرا بفضل وسائط الاتصال والمواقع الالكترونية في نموّ اللّغة وتطوّرها بالمصطلحات العلميّة والتقنيّة، والتكنولوجيّة. وفرضت المراسلات الاتصاليّة المنطوقة والمكتوبة كوسيلة تعليمية بين اللّغات في عصر العولمة، أصبح الإنجليزي والألماني يتعلم العربيّة مباشرة تفاعليا عن طريق وسائط الاتصال الحديثة المتنوعة وهو في بلده دون التنقل إلى البلد العربي، والعكس صحيح مع العربي الذي يتعلم الإنجليزية أو الألمانية.

وفرضت وسائط الاتصال الحديثة تواصليات متعدّدة بفضل مراسلات البريد الالكتروني ووسائط التواصل الاجتماعي والمدونات والمواقع الالكترونية لغة مكتوبة تواصليّة تفاعليّة مباشرة بالتعابير المستحدثة وأثرت في استخدام الرسوم والصوّر والرموز والاشارات في تواصليات البريد الالكتروني والرسائل التواصليّة الاجتماعيّة، كطريقة تعليمية للتواصل باللّغة الأجنبية بين كلّ اللّغات.

وقد عرف العالم اليوم تقدّما مذهلا بفضل التطور فأصبح ذلك التطور وفق **عملة نقديّة عالمية** لكلّ الدول باختلافها هي (بيتكوين بالإنجليزية Bitcoin) ويمكن تعريفها حسب ويكيبيديا الموسوعة الحرة: " هي عملية معماة يمكن مقارنتها بالعملات الأخرى مثل الدولار أو اليورو، لكن مع فورق أساسية، من أبرزها أنّ هذه العملة هي **عملة إلكترونية** بشكل كامل عبر الانترنيت فقط، كما أنها تختلف عن العملات النقديّة بعدم

وجود هيئة تنظيمية مركزية تقف خلفها، لكن يمكن استخدامها كأي عملة أخرى للشراء عبر الأنترنيت أو حتّى تحويلها إلى العملات النّقديّة."[1]

وكذلك أثر وسائط الاتصال الحديثة أصبحت اللّغة أكثر ما هي منطوقة ومسموعة ومكتوبة تتم وفق عملية إلكترونية (**اللّغات الإلكترونية العالميّة**) تتنافس في ما بيها ما اللّغة الأكثر رواجا وانتشارا واطرادا بشكل كامل عبر الإنترنيت في العالم. وهكذا عرفت اللّغات في عصر العولمة والانفتاح الثقافي انتشارا واسعا بفضل وسائط الاتصال الحديثة، وتعرف اللّغات رواجاً علمياً حتّى على مستوى الفصحى منها–ليس العاميّة فقط- فلم تعد اللّغات محصورة في بلدانها، ولم تختص بها جامعاتها بل تعدّى ذلك في البحث الأكاديمي اللّغويّ في جامعات مختلفة ومتعددة في بلدان مختلفة-كالمستشرقين في الغرب الذين درسوا اللّغة العربيّة والمستغربين العرب في مختلف اللّغات الأجنبيّة- فضلا عن ذلك أصبحت اللّغة العربيّة في المعاهد والجامعات الغربيّة أكثر اهتماما بها لما لها من أبعاد تاريخية.

ويقول الدكتور عبد العزيز بن عثمان التويجيري في كتابه (اللّغة العربيّة والعولمة): "وإذا كنا نسلّم بأنّ العولمة تعود بالنفع والفائدة على الدول النامية، إن أحسنت هذه الدول التكيّف معها، واستطاعت مواكبتها وتجنّب سلبياتها؛ فإنّ هذا لا يمنعنا من القول: إنّ اللّغة العربيّة تواجه اليوم، وربما تواجه

غداً، تحدّيا حقيقيا ضارياً، يفرض عليها التعامل معه بذكاء وفطنة، ذلك أنّ ظاهرة العولمة لا تعني سرعة تدفق السلع ورؤوس الأموال والخدمات والبشر والأفكار بغير حدود ولا قيود فحسب، بل تعني إلى ذلك كلّه، **سرعة تدفق اللّغة الأقوى** الّتي تمتلك مقوّمات القوة والهيمنة والسيطرة على اللّغات الأخرى خصوصا لغات الأمّم الّتي تعاني من مخلفات عهود الاستعمار، وتواصل بذل الجهود للتحرر من قيودها، والّتي تخضع لقيود شتّى ناتجة عن عدم انتظام أوضاعها الاقتصادية و التّعليميّة في إطار سياسات وطنية قائمة على حسابات سليمة واختيارات قويمة.

إنّ العلاقة بين اللّغة العربيّة وبين العولمة، علاقة ذات صلة بمستقبل هذه اللّغة. وليس من شكّ أنّ مستقبل اللّغة العربيّة في عالم متغيّر تهيمن عليه آليات العولمة وضغوطها، يقترن **بالتنميّة الشاملة المتكاملة المتوازنة المستدامة**؛ لأنّ اللّغة من حيث هي، تحيا وتزدهر بحياة الأمّة الّتي تنطق بها. وبازدهار العلوم والآداب والفنون والمعارف والصناعات والتقانات الّتي يبدعها أهلها في المجالات كافة، فيرتقون في مضمار التقدّم المادي والمعنوي، ويتبوؤون المكانة اللائقة بهم بين الأمّم فتكون لهم السيادة على لغتهم؛ لأنّ لهم السيادة على مقدراتهم ومكتسباتهم."[2] ومن هنا لا بدّ من التعايش مع عصر العولمة، ونتوقف عن الادلاء بالسلبيات الّتي لا مفر منها؛ فيجب أن نعيش عصرئذ عصر العولمة، ونواجه تلك المعوقات أمام اللّغة.

ويقول أيضا: " وإن اختلفت أطراف التناول والعرض، فهي تدرس الوسائط الّتي تساعد في مواجهة التحدّيات الكبرى الّتي تفرضها العولمة على لغة الضاد، فتحاصرها وتضيق عليها الخناق، وتعزلها عن مجرى الحياة وتحكم عليها بالخضوع لضغوط لسانية ولغويّة ذات مضامين ثقافية وفكريّة، فتضعف اللّغة، وتقتصر عن الوفاء بحاجات المجتمع، وتعجز عن مسايرة التقدّم المذهل الّذي يعرفه العالم اليوم في ميادين العلوم والتقانة والمعلوميات، ومواكبة ما يشهده مجتمع المعرفة من تطوّر مدهش يحير العقول.

... هو التأكيد على التفاعل بين العلم والتقانة وبين العناصر اللّغويّة الثقافية والتّعليميّة والحضارية والاجتماعيّة الذي هو تفاعل قائم وملموس، وعلى ارتباط سياسة العلم والتقانة بالسياسة الثقافية واللّغويّة الّذي هو بدوره ارتباط وثيق وملموس، وهذا ما ينفي الدور الحيادي للعلم والتقانة وعلاقته باللّغة، ولذلك تَتَفَاعَلُ اللّغة العربيّة والتقانة والتنمية والعناصر الثقافية للأمّة العربيّة الإسلاميّة، وهذا التفاعل هو **الشّرطُ اللاّزمُ لتقويّة اللّغة العربيّة وإنعاشها وتجديدها وتطويرها، حتّى تكون قادرة على التكيّف مع المتغيّرات وعلى مواجهة التحدّيات."**[3]

ومن الضروري بمكان أن تتحد اللّغة والعلم، وتصبح اللّغة لغة العلم، وهذا ممّا لا ريب فيه، ولا بدّ للغة الكلام أن ترقى

للغة العلم، فيقول أحمد أمين في كتابه (حياتي): " لا أمل في إصلاح مصر ما دام هناك لغة للعلم ولغة الكلام، فإما أن ترقى لغة الكلام، وإما أن تنحط لغة العلم حتّى تتحدا، وحينئذ فقط يكون التفكير الصحيح، واللّغة الّتي تستمدّ روحها من الحياة الواقعية."[4]

ويضيف عبد العزيز بن عثمان التويجري معقبا عن كلام أحمد أمين: " وإن كانت لغة العلم تحتفظ دائما بمسافة بينها وبين لغة الحياة العامّة، ولكن المعنى المقصود هنا، **هو تيسير اللّغة العربيّة وتطويرها بحيث تقترب من اللّغة المتداولة في المجتمع، حتّى تواكب اللّغة تطور الحياة ومتغيرات العصر."**[5]

فلا بدّ للإنسان أوّلا من مواكبة العصر الذي يعيش فيه، ومن هنا ضرورة التفاعل تبدأ باللّغة فهي الأداة الأولى لهذا التفاعل الزمني، وحتّى التفاعل المكاني؛ لأنّ الإنسان في حال الانتقال من مكان إلى مكان لا بد له من التغيير اللّغويّ كأول فعل يقوم به حسب اللّغة الّتي يتعامل بها أصحاب هذا المكان.

وهذا ما أشار إليه عبد القادر المغربيّ في التغيير اللّغويّ الحاصل في البلد الواحد، ومواكبة العصر والتغيير في المشروع اللّغويّ الذي تقدّم به الشيخ عبد القادر المغربي (علامة الشام من أصل جزائري) إلى (مجمع اللّغة العربيّة بدمشق حاليا) في سنة 1927. تحت عنوان: (الكلمات غير

القاموسية)، يلفت النظر اختياره عدداً من الكلمات لاعتمادها من قبل علماء اللّغة بإدخالها المعجم العربيّ، من مثل فعل (تبدّى) بمعنى ظهر، و(خابره) بمعنى راسله، و(تفرّج) على الشّيء، و(احتار) في أمره، و(تنزّه) في البستان، وكلمات اصطلاحية فنية وإدارية كقولهم: (هيئة المحكمة)، و(تشكيل المحاكم)، و(انعقدت الجلسة)، و(تعريفة الرسوم) و(ميزانية)، و(كمية)، و(كيفية)، ويقول العلامة عبد القادر المغربي مخاطباً زملاءه أعضاء المجمع العلمي العربيّ: **"أرجو من رفقائي أن يجوزوا استعمال هذه الكلمات، ولا سيما أنها كلمات اصطلاحية كما قلنا ولكلّ قوم اصطلاحهم."**[6] واللّغة تواضع واصطلاح وهذا ما نلمس في التغيير والتطور اللّغويّ الحاصل عبر الحقب التاريخية والزمنية للّغات، وإن تبدّى الأمر في اللّغات اللاتينية بشكل واضح بظهور اللّغة الإنجليزية والفرنسية...، فإنّ اللّغة العربيّة كذلك تساير التطور والتغير اللّغويّ للمفردات والمصطلحات، ومن أمثلة ذلك التغير الدلالي للألفاظ فلفظة القهوة في العصر الجاهلي بمعنى الخمر، ثم تغيرت الدلالة إلى ماهي عليه اليوم.

ويرى المفكر المغربي (علال الفاسي) أنّ الأصل في اللّغة أن تتغير وتتطور وتنمو، لكونها مؤسسة للتفاهم والتعبير عن عواطفهم وخلجات أفكارهم، فمتى نما الفكر واختلفت الحاجة وبرز الإبداع نمت اللّغة واختلفت، ووجب العمل على تنميتها

والإبداع فيها، ولا يمكن الجمود أو الانقطاع عن الاجتهاد؛ لأنّ من صفات العلم البحث عن المجهول واستخراجه واكتناه الحقيقة، ومواكبة المستجدات، وليس مشكل اللّغة ومواءمتها للحاجات وقفا على اللّغة العربيّة، بل إنّه مشكل جميع اللّغات."[7]

إنّ كلام المفكر علال الفاسي أثار في نفسي سؤالا وهو: إذ قال قائل: أنتم تدعون إلى الانحطاط واندثار اللّغة العربيّة الفصحى، فكيف بهذه التغيرات أو التطورات او النمو اللّغويّ؟ فأقول: شيوع هذه المصطلحات في الاستعمال لدى المجتمع يفضي بالنمو والتطوّر والتغير اللّغويّ. وهب أنّك في هذا العصر يتواصل الناس بمصطلحات تواضعوا عليها، فهل يمكنك مخاطبتهم بمصطلحات غيرها؟

فتطوير اللّغة العربيّة ضرورة من ضرورات تطوير الحياة العامّة في العالم العربي الإسلامي؛ لأنّ التجديد إنّما يبدأ من اللّغة، وبناء المستقبل يقوم على أساس تحديث اللّغة حتّى تكون لغة المستقبل.

وليس بخاف أن تنمية اللّغة تكون بتفعيل نموّها الطبيعي، حتّى تتغير وتتطوّر وتنمو. فإذا جمدت اللّغة وانكمشت، ضمرت وضعفت وفسدت؛ لأنّ في جمودها فسادا لها. وفساد اللّغة فسادٌ للمجتمع.

وممّا لا شكّ فيه أنّ اللّغات تتطور وتنحط، وتتقدم وتتأخر بحسب درجة الناطقين بها من الرقي الحضاري، والتقدم الاجتماعي، ولذلك فهي ليست ظاهرة اجتماعية فحسب، ولكنها مرآة مجلوة لتسجيل درجة الوعي الحضاري لدى متحدثيها. وليست اللّغة من وجهة أخرى، مجرد ظاهرة اجتماعية كما يتمثلها علماء الاجتماع، وإنّما هي أداة تعبيرية طيّعة حية تبلغ ذروتها حين يعمد الناطقون بها إلى التماس الجمال الفني في تعبيرهم بها. وفي التألق في انتقاء ألفاظها عبر نظامها الصّوتيّ والتّركيبيّ، ممّا يجعل من تعابيرهم لوحات فنية من النسوج الكلامية تروق سامعها، وتبهر قارئها."[8]

ـ اللغة الإلكترونيّة المعاصرة وتصادم اللّغات في الاتصالات الرقميّة:

ولعلّ من نافلة القول: بأنّ وسائط الاتصال الحديثة باعتبارها من متغيرات الواقع المعيش، فَلكلِّ عَصْرٍ سِمَاتُهُ الّتي ينماز بها؛ وبهذا يكون في الأجيال المستقبلية قراءة لهذا الرّكب العلمي المتغير بحسب كلّ عصر، فإنّ هذه الأجيال المستقبلية ستدرك العصر القديم بما أنتَجَهُ القدماء، ثمّ تُدرك العصر الحديث بما أنتجه المحدثون، وتدرك العصر المعاصر –الّذي نحن نعيشه- بما أنتجناه نحنُ، ففي القديم الإنسان ركب الفرس والجمال، ثمّ في العصر الحديث ركب الإنسان السيارة والباخرة، والطائرة، وبعدها في العصر المعاصر ركب الإنسان الجو والبر والبحر

وطوّرها إلى أن بلغ الفضاء بمركبات الفضاء أو سفينة الفضاء. وأن بلغ الإنسان المعاصر أكثر من ذلك إلى الخيال العلميّ.

وممّا أفضاه التطور العلميّ في وسائط الاتصال الحديثة الكثير، وأردت في هذا البحث أن يخص بالدرجة الأولى التصادم اللّغويّ بين لغات عالم كلّها، وفي التواصل سريع التفاعل بين الناس، ومن هنا أردت أن أبين أنواع هذا التصادم اللّغويّ بين اللّغات.

- أوّلا: اللّغات الإلكترونية الفصحى والاتصالات الرقميّة:

فرضت وسائط الاتصال الحديثة تواصليات متعدّدة بفضل مراسلات البريد الالكتروني ووسائط التواصل الاجتماعي والمدونات، والمواقع الالكترونيّة لغة مكتوبة ومسموعة تواصليّة تفاعليّة مباشرة بالتّعابير المستحدثة، وأثرت في استخدام الرسوم والصوّر والرموز والاشارات في تواصليات مختلفة، كالّتي يستعملها أغلب الناس في تواصليات البريد الالكتروني والرسائل التواصليّة الاجتماعيّة باللّغات الفصحى (العربيّة أو الإنجليزية أو الألمانية أو الاسبانية أو الفرنسية أو اليابانية... الخ)، هذا لدى العديد من الطبقات الاجتماعية المختلفة، وفي كلّ اللّغات، يتواصلون بما كان أفصح منها؛ حيث يتم التواصل باللّغة الأمّ وفق قواعدها الصّوتيّة، والنّحويّة التّركيبيّة، والصّرفيّة، والدّلاليّة المعجميّة.

وفي مقابل هذا لا ننكر ما نتج عن وسائط الاتصال الحديثة لدى مجموعات من المجتمعات الناطقة بمختلف اللّغات من تواصليات غير معهودة بالعاميات اللّغويّة، والأكثر من ذلك تصادم اللّغات فيها*

ويذكر الباحث سعد بن طفلة العجمي هذه الظاهرة في بحث له، فيقول: " تتناول هذه الورقة ظاهرةً جديدةً تحتاج اللّغة العربيّة في نظام كتابتها، وهي ظاهرة أسميتها العربتيني (ARABATINI)، والكلمة منحوتة من كلمتي (العربيّ) و (اللاتيني)؛ وتعني كتابة العربيّة بالأحرف اللاتينية. وهي ظاهرة يمارسها في الغالب الجيل الرقمي الجديد.

لا توجد دراسات كثيرة تتناول هذه الظاهرة؛ لحداثتها، ومن ثَمّ فإنّ معظم ما له علاقة بهذه الظّاهرة لا يتجاوز الدّراسات الكثيرة الّتي تتناول أنظمة الكتابة والأحرف الّتي تكتب بها اللّغات العالميّة."[9]

إنّ ما أفضت به وسائط الاتصال الحديثة من تواصليات مختلفة بين العديد من اللّغات وباختلافها لَيُمَحِصُ درجات التفاعل بينها، ثمّ لَيُمَحصُ تنوعات الاتصالات المختلفة في اللّغة الواحدة إما بالفصيح منها أو بالعامي، وكذلك بين لغتين مختلفتين إمّا بالفصحى بينهما، أو العامية بينهما، ولَيُمَحِصُ أيضا المجموعات اللّغويّة المختلفة في تفاعلها باللّغات الفصحى؛ لأنّ في مقابل الشيوع السلبي لوسائط الاتصال الحديثة على

اللّغة-التصادم اللّغويّ- فإنّه في مقابل ذلك ينتأ الشيوع الإيجابي لها لدى عدد كبير من مستعمليها، وأمثل لذلك على سبيل التمثيل لا الحصر لدى المثقفين في المجتمع، وكذلك لدى المتعاملين بالإدارة الالكترونية وكذلك ما شهده هذا العصر من بطاقات مغناطسية في الإدارة الالكترونية الرقمية. ومن هذا المنطلق كان لابدّ للّغة أن تكون لغة العلم؛ أو لغة التواصل بين مختلف الأجناس.

ويقول سعد بن طفلة العجمي: " ولكن العربتيني مصطلح أنحتُه وأقدِّمُه هنا حصراً: للتعريف بظاهرة في الكتابة العربيّة تفشت منذ **ثورة الاتصالات الرقمية**، وذلك باستعمال الأحرف اللاتينية بدلاً من العربيّة في الرسائل الرّقميّة، وفي الحوارات، أو (الدردشة) الإلكترونيّة.

والباحث هنا لا يستطيع أن يحصر تاريخاً محدداً لانطلاقة هذه الطريقة في الكتابة وبداية ظهورها تحديداً ولكن يمكن القول: إنّها بدأت تأخذ شكل الظاهرة مع بدايات هذا القرن، وهي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالاتصال عبر الهواتف الجوالة الذكية وعبر غرف ومواقع الدردشة (CHATTING ROOMS) على شبكة الإنترنيت الّتي تُسْتَخْدَمُ في الحواسيب والهواتف المتنقلة؛ أي إنّ هذه الظاهرة قد بدأت ربما في منتصف تسعينات القرن العشرين الماضي، وهي الفترة الّتي بدأت فيها الحواسيب والهواتف الجوالة بالانتشار السريع بين المستخدمين، وبخاصّة الشّباب منهم وصغار السّن."[10] ومن هنا تبدّى لدى معظم الدّارسين

والباحثين الغيُورِين على لغة الضاد أنّها في مزلق لغويّ –هذا الظاهر-من وسائط الاتصال الحديثة؛ حيث يعتبر هؤلاء هم الحلقة الواصلة والناقلة للّغة فإن تلاشت عندهم فما هو المصير؟

وأقول: إنْ بدا هذا صحيحا، فإنّ العمل المضاد –ردّ الفعل- يكون لدى العديد منهم مَنْ لا يغفل على لغته لديهم أوّلا، وثانياً ضرورة التوعية الحقيقية بهذه الظاهرة المتفشية-في عدد قليل منهم-وهنا ينتأ دورنا في التصدي لهذه الظاهرة اللّغويّة العالميّة فليست مخصوصة باللّغة العربيّة قط.

فقد أجرى الباحث استبانة موجزة على طلبة جامعة الكويت من الذُكور والإناث بلغت عينته (49 طالباً وطالبة)، وفي الاستبانة سؤال واحد، هو: (**هل تَكْتُبُ العربيّة بالأحرف اللاتينية؟**): وجاءت إجابات (دائماً) لدى سبعة من الطلبة، و(لا، أبداً) بين سبعة عشر منهم، وأجاب خمسة وعشرون منهم بأنّهم يستخدمونها (أحياناَ). ويقوم الباحث حاليا بمزيد من الاستفتاء المشابه، لرصد تزايد الظّاهرة أو انحسارها."[11] فهذه من الدّراسات اللّغويّة المعاصرة الّتي أثارت غيرتي على اللّغة العربيّة، وقد قمتُ بتقديم أسئلة على طلبة من الدّراسات العليا في جامعة مولود معمري، تيزي-وزّو، فأجاب أغلبهم أنّهم يعتمدون اللّغة العربيّة الفصحى في كلّ تواصل يقومون به، وخاصّة في البريد الإلكتروني، ومواقع التواصل الاجتماعي في حواراتهم وتعليقاتهم، وإعلاناتهم، وعبر مواقع الدردشة

التفاعليـــة المباشـــرة الشـــفاهية (صـــورة وصـــوت، الماســـنجر)، وكذلك عند بعض الطلبة في الماستر، وطلبة اللّيسانس."[12]

يقدم الباحث سعد بن طفلة العجمي في هـذه الورقـة نمـاذج لهذه اللّغة، كما يقدّم قائمة بالأحرف اللاتينيّة الّتـي يسـتعيضُ بهـا جيـل العربتينـي بـدلاً مـن الأحـرف العربيّـة، ويسـجل استخلاصاته على نظام الكتابة هـذا ومـا قـد تـؤول إليـه هـذه الظاهرة الكتابية مستقبلاً.

ومن الصعب قياس حجم هذه الظاهرة في وقتنا الحالي، لكـن المراقب لها لا يُمكِنُ أن يغفـل تفشـيها وانتشـارها بـين الجيـل الجديد في كافة أنحاء العالم العربيّ. وإن كان هنـاك انطبـاع بأنّ وسائط التواصل الاجتماعي بدأت بالحد منها، والعـودة إلـى الحرف العربي."

وبهـذا لا يمكـن أن ننكـر مسـألة هـذه الظـاهرة اللّغويّـة المعاصرة في كلّ لغات العالم، إلاّ أنّ مـن الضـروري بمكـان أن نميز الفئات الّتي تعمل بهذه الظاهرة، فيمكن حصرها في العموم بالعامّة من المستخدمين (غير المتمدرسين)؛ أي الّذين هم عامّة الناس غير الفئة المثقفة، والدّارسين في الأطوار التّعليميّة لـدى وزارة التربيـة والتعلـيم كالإكمـالي والثـانوي. ومثـل هـذه الظاهرة تحتاج إلى تكاتف الجهود للحد منها.

تعدُّ اللّغة العربيّة واحـدة مـن أكثـر لغـات العـالم انتشـاراً، بوصفها لغة أمّاً، ويختلف الباحثون حول عدد النـاطقين باللّغـة

العربيّة في العالم، لكن التقديرات تشير إلى أكثر من (400 مليون نسمة) من الناطقين بها بوصفها لغة أولية، كما تُعْتَبَرُ العربيّة هي اللّغة الرسمية لأكثر من (22 دولة)، وهي إحدى اللّغات الرّسمية في الأممّ المتحدة منذ العام 1973م.

ويأتي استخدام الحرف العربيّ في المرتبة الثانية بعد اللاتينية من حيث عدد اللّغات الّتي تكتب به إذ تستخدم لغات كثيرة نظام الكتابة بالحرف العربيّ في **قارات: آسيا، وأفريقيا، وأروبا، ومن بينها:**

في آسيا: الفارسية، والأوردية، والباشتوية، والبلوشية، والمالي (الماليزية)، والبراهوية (باكستان) والكشميرية، والسندية، والبلطية (باكستان)، والبانجابية، والأروية: (سيريلانكا، وجنوب الهند)، والإيغورية (الصين)، والكازاخستانية، والأوزبكية، والكيرغستانية، والأذربيجانية، والكردية.وفي أفريقيا: الهاوسا، والبولار (غرب أفريقيا)، وماندينكا، والسواحلية، والمازيغيّة[13]، واللّغات البربرية.

وفي أوروبا: روسيا البيضاء، (التتارية)، والألبانية، والبوسنية."[14]

وتوصف الممّارسة اللّغويّة بانتشارها في مختلف الدول العربيّة وغير العربيّة، "فمظاهر الممّارسة اللّغويّة في موقع الفايسبوك عبر المنطقة العربيّة من حيث اللّغة المفضلة في استخدام واجهة الموقع، وقد أجرت (كلّيّة دبي للإدارة

الحكومية) في التقرير الذي أصدرته عن الإعلام الاجتماعي العربي-احصائيات عن نسبة استعمال اللّغات (العربيّة، الإنجليزية، الفرنسية) لدى المشتركين العرب عبر موقع الفايسوبك."[15]

وقد توصلت (كلّية دبي للإدارة الحكومية) إلى حصر نتائج البحث في الجدول التالي[16]:

البلد	العربيّة (نسبة المستخدمين %)	الإنجليزية (نسبة المستخدمين %)	الفرنسية (نسبة المستخدمين %)
اليمن	75.00	21.61	0.24
فلسطين	66.90	31.97	045
المملكة العربيّة السعودية	59.62	38.04	0.35
العراق	35.09	41.75	0.57
مصر	49.88	48.98	0.39
الأردن	44.32	54.77	0.20
عمان	36.38	62.00	0.39
ليبيا	32.15	47.84	04.72
البحرين	30.80	67.54	0.29
الكويت	27.81	69.72	0.92
موريتانيا	23.32	04.03	71.11

- ثانيا: اللّغات الإلكترونية العاميّة، وتعميم اللّغات في الاتصالات الرقميّة: إنّ لكلّ لغة من اللّغات في العالم عاميّة أو عاميات، وهذا ما يحدث لدى فئات مخصوصة من المجتمعات في ما بينهم؛ حيث يحملون لغة عاميّة واحدة. فيتواصلون بها مع بعضهم البعض.

وتتصف هذه العامية في الاتصالات الرقمية بالاختصارات والرموز والحروف اللاتينية، والحروف المستحدثة في الكتابة بالأرقام، ونمثل لذلك في هذا الجدول:

العامية	المختصرات	لغة الكتابة	الحروف بالأرقام	اللّغة الفصحى
مَعَيَتُوْلِيْشْ	Ma3atoulich	بالحروف اللاتينية	(3) حرف العين	لم تتصلوا بي.
صْبَاحْ لْخَيْرْ رَاكَ مْلِيْحْ	Bonjour cv !	بالحروف اللاتينية	(kh) حرف الخاء (5) حرف الخاء	صباح الخير كيف حالك؟
حْنَ	7na	بالحروف اللاتينية	(7) حرف الحاء	نحن.
وِيْنْ رَاْكْ	Win rak !	بالحروف اللاتينية		أين أنت؟
رَاْهْ عَنْدْ رَبِي	Raha and rabi	بالحروف اللاتينية		الأمر في يد الله.
إِنْشَاءَ الله لْخَيْرْ لِي جَاْيْ	Nchalah ghir el khir li djay	بالحروف اللاتينية	(h) حرف الهاء (h) حرف الحاء	إن شاء الله ما سوف يأتي يكون خيرا.

اللّه يْجِيْـــبْ لْخِيْرْ	Allah yjib el kheir	بـــالحروف اللاتينية	(kh) حرف الخاء (5) حرف الخاء	الخيــر بيــد اللّه.
نْتْلاَقَاْوْ	Netla9aw lmou9abala	بـــالحروف اللاتينية	(9) حــرف القاف (w) حــرف الواو	المقابلــــة، الاجتماع.
سَـلُوهْ عْلَـى ثَقَافَة	Saelouh 3la tha9afa	بـــالحروف اللاتينية	(th) حرف الثاء	ســألوه فــي موضــــوع الثقافة.

وممّا سبق ذكره نخلص إلى القول: يتبين من هــذه الدّراســة الميدانية لمواقع التواصل الاجتماعي بأنّ التواصل فيها بالعامية، وكتابتها باللاتينيّة؛ حيــث يتبــين، وبحســب رأي وتجربتــي إن كان هذا التواصل باللّغة الفصحى لَمَا اسـتطاع هـؤلاء كتابتهـا بالعاميــة، ثــمّ إنّ هــذا التواضــع اللّغــويّ فــي مواقــع التواصــل الاجتماعي، والمتمثل فــي الحــروف الممثلــة بالأرقــام (3) هــي حرف العين، و(7) حرف الحاء، و(9) حرف القاف، والمختصرات من الحروف العربيّة (kh حرف الخاء، (th) حــرف الثــاء. هــذا الاستعمال اللّغويّ أو هذه الممّارســة لــدى الطبقــة الأميّــة مــن المجتمع، من الذين لا يفقهون اللّغة اللاتينية ولا يمتلكون حتّــى الأصــوات منهــا، فيحــاولون كســر عجــزهم باســتحداث هــذه المختصرات، ووضــع الأرقــام مكــان الأصــوات والحــروف. هــذا وكذلك يُبيّن مدى ضعفهم أمام اللّغــة العربيّــة الفصــحى فــي

التواصل بالرغم من قربهم منها. وهذا كذلك تصادم بين اللّغات (العربيّة والفرنسية)، وتعميم العربيّة والفرنسية (Bonjour cv) فهم صنوان في شيوع العامية. وفي شيوع المختصرات. وخرق للقواعد اللّغويّة لكلّ لغة فصيحة في مستوياتها الأربعة: المستوى الصّوتيّ، والمستوى الصّرفيّ، والمستوى النّحويّ، والمستوى الدّلالي.

وبعد الاستفتاء المباشر لمجموعة من الأفراد الّذين يتواصلون بوسائط الاتصال الحديثة، تبيّنَ أنّ معظمهم، وكما سبق لنا ذكره يتواصلون بـ (العاميتيني)؛ حيث يتم التواصل باللّغة العاميّة المكتوبة باللاتينية، هذا وإن دلّ على شيء فيدلّ على أنّ هذا التواصل يحدث بالعامية الّتي تكتب باللاتينية.

وبهذا لا تكون اللّغة العاميّة تُعنى بها اللّغة العربيّة قط، فلو بحثنا في مختلف وسائط التواصل الحديث في لغات العالم الأخرى لوجدنا اطراد هذه الظاهرة اللّغويّة المعاصرة في جميع اللّغات.

ونأخذ نموذجا من العاميتيني في المشرق العربي:

أخذت من بعض الرسائل الرقمية الخاصّة، وهي دردشة بين فتاتين (ليال وسارة)، وقد نسخت كما هي بلا تعديل كما تم وضع ترجمتها:

النموذج الأول دردشة بين فتاتين بالكويت:

:Layal says (ليال تقول).

:Saraah !!! (سارة).

:Saraah Says

؟na3am: (نعم).

:Layal says

Si2altay obock 3an next weekend (سألتي أبوج عن (نكست ويكند) عطلة الأسبوع القادم).

:Saraah Says

:La2 nesait

:Layal says

:no lana il7een its too early (لا لأنه الحين (توو إيرلي) الوقت مبكر).

:Layal says

:KK, anyways, shlonich؟ : p: (كركرة) على كل- شلونج.. كيف حالك (بوجه باسم).

:Saraah says

g d u: قود يو (حسنٌ، وأنت؟)

:Layal says

Zaina: (زينة)

:Layal says

Dalia itsalim 3alaik (داليا تسلم عليج).

:Saarah (um) says

Alla isalmich : p الله يسلمج (بوجه باسم).

:Layal says

ee akeed: (إي أكيد!!).

:Saraah says

Ri7tay il 7amla ilyom (رحتي الحملة اليوم؟).[17]

الخاتمة:

انتشرت هذه الظاهرة اللّغويّة في جميع اللّغات في ظل وسائط الاتصال الحديثة؛ وهي ظاهرة العاميتيني كتابة العامية من اللّغة العربيّة باللّغات اللاتينية، ولم يتبين من هذه الدراسة شيوع كتابة اللّغة العربيّة الفصحى باللّغة اللاتينية، بل ذلك يعكس قوة هذه اللّغة، فقد شاع استعمالها في الآونة الأخيرة في وسائط الاتصال الحديثة، وخاصّة منها مواقع التواصل الاجتماعي الكتابة بالعربيّة الفصحى وذلك لنتوء الطبقة المثقفة على هذه البوابة الرقمية الإلكترونية، ثم إنّ العبء الّذي أسند إلى وسائط الاتصال الحديثة، واللّغة العربيّة صنوان في

هذا العصر لا يمكن التسليم به بقدر ما يمكن التسليم بعبء المستخدمين لهذه الوسائط الحديثة في التواصل، وكذلك ما يمكن التسليم به من عبءٍ على أهل اللّغة العربيّة في هذا الزمان، ممن ينتحل ويتقمص اللّغات الأخرى بدعوى التفاخر بها، والحقيقة أنّ الرجوع إلى الأصل فضيلة، وأفضل اللّغات وأشرفها اللّغة العربيّة.

وجوب ردع هذه الظاهرة اللّغويّة-العاميتيني-بنشر الوعي اللّغويّ لدى هؤلاء الشباب المستخدمين هذا العبء اللّغويّ في وسائط الاتصال الحديثة، وليعلم هؤلاء بأنّ اللّغة العربيّة في أرقى ما تكون عليه أيٌ لغة من لغات العالم، وإن ارتقت اللّغات الأخرى باسم العلم، وثورة وسائط الاتصالات الحديثة والانفجار المعرفي، فإنّ اللّغة العربيّة تحتفظ دائما بمسافة بينها، وبين لغة الحياة العامّة؛ حيث هي تواكب التطوٌر وتقترب من اللّغة المتداولة في المجتمع؛ حتّى تواكب تطور الحياة ومتغيرات العصر، فهي لغة العلم.

الهوامش:

* تصادم اللّغات: بمعنى كتابة اللّغة باللّغة الأخرى، ككتابة اللّغة العربيّة باللّغة الفرنسية مثل: صباح الخير: Sabah kir

[1]- ويكيبيديا الموسوعة الحرة، على الموقع الإلكتروني https://ar.wikipedia.org/wiki/86 على الساعة 9:00 2017/05/05.

[2]- عبد العزيز بن عثمان التويجري، اللّغة العربيّة والعولمة، منشورات المنظمة الإسلامية للتربيّة والعلوم والثقافة إيسيسكو 1429ه-2008م، ص7-8.

[3]- المرجع نفسه، عبد العزيز بن عثمان التويجري، اللّغة العربيّة والعولمة، ص9.

[4]- أحمد أمين، **حياتي**، دار الكتاب العربيّ، بيروت، 1972م، ص81.

[5]- المرجع السابق، عبد العزيز بن عثمان التويجري، اللّغة العربيّة والعولمة، ص16.

[6]- محمّد كُرد علي، رسائل الأستاذ الرئيس محمّد كُرد عليّ إلى الأب أنستاس ماري الكرملي، تحقيق: حسين محمّد العُجيل مطبوعات مجمع اللّغة العربيّة بدمشق، 2000م، ص113.

[7]- عبد القادر الفاسي الفهري، التربية والتّعليم عند علال الفاسي ضمن كتاب في رحاب فكر علال الفاسي، مؤسسة علال الفاسي، الرباط، 2000م.

[8]- عبد الملك مرتاض، التعدّدية اللّغويّة فخ جديد لتمزيق الهوية الوطنية، مجلة العربي، العدد 500، الكويت، 2000م ص27.

[9]- سعد بن طفلة العجمي، لغة الشباب العربيّ في وسائل التواصل الحديثة، بحوث ومقالات حول اللّغة الهجين (العربي الفرانكو) بأقلام مجموعة من الباحثين والمهتمين بالشأن اللّغويّ في الوطن العربيّ، ط1، 1436ه-2014م، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي، لخدمات اللّغة العربيّة 1435ه، الرياض، ص7.

[10]- المرجع نفسه، سعد بن طفلة العجمي، لغة الشباب العربيّ في وسائل التواصل الحديثة، ص8.

[11]- المرجع نفسه، ص8.

[12]- محادثات شفاهية في شكل حلقات، يقدّمُ فيها السؤال التالي: ما اللّغة الّتي تعتمدها في وسائط التواصل مع الآخرين (البريد الإلكتروني، والمواقع الاجتماعيّة، ووسائط الاتصال الأخرى)؟ محادثات في جامعة مولود معمري، تيزي-وزّو، 25-26-27-05-2017م، قسم اللّغة العربيّة. كلّية الآداب واللّغات.

[13]- أثبت دراسات وبحوث الأستاذ الدكتور صالح بلعيد في مؤلفاته حول المازيغية، أيُ الحروف الأنسب في كتابتها العربيّ أو اللاتيني، فانتهى البحث بكتابة المازيغية بالحرف العربيّ. ينظر: كتاب: أ.د صالح بلعيد، هل تشتعل حرب الحروف؟

[14]- المرجع السابق، سعد بن طفلة العجمي، لغة الشباب العربيّ في وسائل التواصل الحديثة، ص9.

[15]- حامدة ثقبايث، واقع اللّغة العربيّة في ظل الوسـائط الإلكترونيـة- دراسة في أثر مواقع التواصل الاجتمـاعي علـى اسـتعمال اللّغـة العربيّـة، أعمال الملتقى الوطني حول: التخطيط اللّغويّ 03-04-05 ديسمبر2012، جامعة مولود معمري تيزي وزّو منشورات مخبر الممارسات اللّغويّـة فـي الجزائر، ج3، ص293.

[16]- تقرير الإعلام الاجتمـاعي العربـيّ، الإعـلام الاجتمـاعي والحـراك المدني: تأثير فايسبوك وتويتر، كلّيّة دبي للإدارة الحكومية، ص14. وقد استثنت من التقرير كل من سوريا والسودان، فلم تـرد معلومـات عنهمـا، وهذا نتيجة للعقوبات الأمريكية المفروضة عليهما في مجال التكنولوجيا.

[17]- المرجع السابق، سعد بن طفلة العجمي، لغـة الشـباب العربـيّ فـي وسائل التواصل الحديثة، ص17.

الملكة والأداء في قسم اللغة العربية وآدابها

طلبة السنة الأولى ماستر أنموذجا[1]

دراسة ميدانية

أ. فوزية سرير عبد اللّه

جامعة البليدة

الملخّص:

تسعى بعض الدول العربية منها الجزائر جاهدة من أجل تعليم اللّغة العربية لأبنائها في مختلف أطوار التعليم بدءا من التحضيري إلى الجامعي، وذلك بسنّ القوانين الضابطة لهذا التعليم، وتطوير مناهج التدريس بما يتناسب ومستجدات العصر، بإدخال بعض الطرق والمناهج التعليمية الحديثة.

مع هذا يظلّ بعض المتخصّصين يشتكون من تدهور التكوين وعدم تحكّم الطلبة في اللّغة العربية واستعمالها في المواقف المختلفة، ويرونه أمرا يشترك فيه طلبة قسم اللّغة العربية وطلبة التخصّصات الأخرى من علوم إنسانية وعلوم تكنولوجية، هذا ما شدّ انتباهنا وجعلنا نتساءل عن حقيقة هذا الضعف؟ وهل

1-ألقي هذا البحث يوم 28 فيفري 2017 بجامعة البليدة 2 احتفاء باليوم العربي للغة الضاد.

يعود إلى عدم امتلاك الطلبة لملكة لغوية؟ أم أنّ لهم ملكة إلاّ أنّها لا تظهر في الأداء؟

وللإجابة على هذه الأسئلة اخترنا أن نقدّم بحثا حول:

الملكة والأداء في قسم اللّغة العربية وآدابها طلبة السنة الأولى ماستر أنموذجا

دراسة ميدانية

الكلمات المفتاحية: اللّغة، وظائف اللّغة، خصائص العربية، الملكة، الأداء.

Summary:

Some Arab countries, including Algeria attempts for Arabic language learning to their children in various stages of educations, from preparatory to university, and by enacting laws governing this education, and thedevelopment ofteaching methods commensurate with the developments of the times, introducing some of the ways and methods of modern teaching.

some professionals complain about the configuration deterioration of the remains and the lack control of student in the Arabic language and its use in different situations, which it is shared by students of the Department of Arabic language and students of other fields, this is what pulling our attention and made us wonder about the fact that weakness? Is it due to not having competence of language?

Or that they have competence, but it does not appear in the performance?

To answer these questions, we offer this search.

Keywords:

Performance, performance, writing, reading, skill.

تعريف اللغة:

لقد تعدّدت التعاريف الاصطلاحية للّغة ولعلّ أشهرها تعريف (ابن جني)، الذي يقول فيه:

"أما حدّها[1] (فإنّها أصوات) يعبّر بها كلّ قوم عن أغراضهم"[2].

فهذا التعريف الدقيق المختصر نراه يشتمل على جوانب أربعة هي[3]:

1-اللّغة أصوات، وهذا اعتراف منه بالطبيعة الصوتية للّغة وهو بهذا يطرح مظهرا آخر من مظاهر اللّغة، وهو الكتابة والخط، ولكن يجب أن نعترف من جانب آخر أنّ الكتابة مهما عبّرت فإنّها تبقى قاصرة عن بعض ما تقدّمه اللّغة المنطوقة.

2-أنّ اللّغة تعبير، باللّغة نعبّر عمّا في أذهاننا، عن أفكارنا وعن معارفنا بها ننقل تجربتنا للآخرين، وهنا يبرز ابن جني إحدى وظائف اللّغة وهي الوظيفة التعبيرية.

3-يعبّر بها "كلّ قوم"، والذي نستنتجه من قوله (يعبّــر بهــا كلّ قوم عن أغراضــهم) أنّ لهــذه اللّغــة نظامــا[4] تواضــع عليــه ناطقوها، وهو مختلف عن نظام اللّغة الأخرى التي تواضع عليها غير هؤلاء، كما يمكن أن نلمح فيه أيضــا الوظيفــة الاجتماعيــة للّغة، وإن كان ذلك على نحو غير مباشر"[5].

4-أنّها تعبير عن "أغراض"، وباختيار كلمة " أغراض" وهي كلمة غير محدّدة لا تبرز وظائف معيّنة للّغة يكون (ابن جنــي) قد دلّ دلالة عامّة تشمل كل ما يرمي إليه المتكلم.[6]

وعليه فاللّغة العربية "نظام دقيق، يتطلب الكثير من المعارف، والمهارات، لأن عملية الاتصال بين المتكلم والمستمع، أو الكاتــب والقارئ، تمرّ بعدة خطوات في غاية الدقــة، وكــل خطــوة مــن خطوات عملية الاتصال هذه، تحتاج إلى تعليم، وتدريب، بطريقة مباشرة، وغير مباشرة، في الأسرة، ومن خلال المناهج الدراسية، والإعلام والفنون والآداب."[7]

وفي ما يأتي ذكر لبعض الوظائف التي تؤديها اللّغة.

وظائف اللغة: لقد أحصى الدارسون المحدثون للّغــة وظــائف عديدة، وإن كنّا نرى أنّه من الصعب حصــر وظائفهــا فــي عــدد محــدود، ذلــك أنّ كــلّ مــتكلم يســتعملها لتحقيــق أغراضــه، والأغراض متعدّدة إلى حدّ كبير."[8]

من بين العلماء الذين تحدّثوا عن وظائف اللّغة (كارل بوهلر) (Carl Bohler)، و(رومان جاكبسون) (Romain Jacobson)، و(هاليداي) (Halliday) الذي قدّم أفضل عرض لوظائف اللّغة، وحدّد لها سبع وظائف مختلفة[9]:

1-**الوظيفة النفعية:** كلّ حدث اتصالي يؤدي إلى وجود ظروف معينة، فهو تعبير عن الوظيفة النفعية.

2-**الوظيفة التنظيمية:** وهي التي تقوم بتنظيم العلاقات بين الناس، وهي تتداخل في بعض الأحيان مع الوظيفة النفعية ويصعب التمييز بينهما.

3-**الوظيفة التمثيلية:** هي التي تنقل الحقائق والأخبار والمعلومات مثلما هي.

4-**وظيفة التفاعل:** تعمل على استمرار الروابط الاجتماعية أو بالأحرى "تقوية أواصر الجماعة" على حدّ تعبير (مالينوفسكي) (Malinovski)

5-**الوظيفة الشخصية:** هي التي يعبّر بها الشخص عن أحاسيسه ومشاعره وشخصيته وردود أفعاله.

6-**الوظيفة الاستكشافية:** يستخدمها الأطفال بكثرة في أسئلتهم غير المنتهية، وهي بصفة عامّة تستخدم للحصول على المعلومات.

7-**الوظيفة التخيلية:** تعين هذه الوظيفة على إبداع الصور والخيال...

ومن الباحثين من يرى أنّ أهم وظيفة للّغة أنّها وسيلة التفكير.[10] ويذهب آخرون إلى أنّ الوظيفة الأساسية للّغة هي الاتصال والتبليغ ولهذا الاتصال ناحيتان هما التعبير والاستقبال، ومهما قيل عن وظائف اللّغة تبقى اللّغة الأداة "التي يعتمد عليها التبليغ بالدرجة الأولى، وهي مع ذلك الأداة التي يتمّ بها تحليل الواقع"[11]، وكلّ لغة تتميّز بخصائص تجعلها مختلفة عن غيرها من اللّغات، وفي ما يأتي نتحدّث عن خصائص اللّغة عامّة واللّغة العربية خاصّة.

خصائص اللغة العربية: لكلّ قوم لغتهم الخاصّة التي طبعت شخصيتهم وأصبحت عنوان حضارتهم، وهذه اللّغات تشترك في بعض الخصائص منها[12]:

1-اللّغات نظام صوتي

2-كل اللّغات لها شكل ومعنى (جانب منطوق تمثّله الكتابة).

3-وجود علاقة اعتباطية بين اللفظ وما يدلّ عليه.

4-تتميّز كل اللّغات بخاصّية الابداعية.

5-وجود انسجام داخلي بين الأصوات التي تؤلف الكلمات.

واللّغة العربية كغيرها من اللّغات السامية تتميّز بمجموعة من الخصائص عدّت جوهر اللّغة العربية، نلخّصها في[13]:

1-لغة اشتقاق. 2-لغة غنية بأصواتها. 3-لغة صيغ.

4-لغة تصريف. 5-لغة إعراب. 6-لغة غنية في التعبير.

7-لغة متنوعة في أساليب الجمل.

8-لغة تتميز بظاهرة النقل.

9-لغة غنية بوسائل التعبير عن الأزمنة النحوية.

10-مفرداتها غنية بالاشتراك والترادف والتضاد والنحت والتوكيد والتقريب.

كانت هذه معظم الخصائص التي استقلّت بها العربية عن غيرها من اللّغات وهو أمر يكاد يجمع عليه الدارسون الذين يرون أنّ "ما يميّز اللّغة العربية من اللّغات الأخرى، قدرتها الفائقة على الاشتقاق، وتوليد المعاني، والألفاظ، وقدرتها على التعريب، واحتواء الألفاظ من اللّغات الأخرى، إلى جانب غزارة صيغها، وكثرة أوزانها. وهذه السّعة في المفردات والتراكيب، أكسبتها السّعة والقدرة على التعبير بدقة ووضوح."[14] وهذه الخصائص التي ميّزت العربية عن غيرها من اللّغات تظهر في الاستعمال بتفاوت عند ناطقي العربية، وخاصّة أولئك الذين نشأوا في محيط لم يختلط أهله بغيرهم ممّن أصيبت لغتهم بعجمة، هذا ما يقودنا لتعريف الملكة والأداء اللّغوي.

ما بين الملكة اللغوية والأداء اللغـوي: يذهب معظـم الدارسـين المحدثين إلى أنّ أوّل من ميّز بين مصطلح اللّغـة والكـلام هـو العالم اللسـاني (فردينـان ديسوسـير) (Ferdinand désosser) الذي بيّن بأنّ اللّغة ظاهرة اجتماعية وهي تتمثّـل فـي مجموعـة "القواعـد والمعـايير المسـتقرّة بصـورة تجريديـة فـي نفـس الجماعة اللّغوية"[15]، وأنّ الكلام هو الاستخدام الفـردي للّغـة أو هـو "التحقيـق العينـي لهـذه القواعـد والمعـايير بصـورة مجسّمة"[16].

وثنائية لغة langue /كلام parole كانـت منطلـق النظريـة التحويلية التوليدية مع نعوم تشومسكي الذي توسّع فـي هـذين المفهومين وظهرت عنده ثنائية أخـرى تتكـون مـن الملكـة/ la compétence أو الـتمكّن اللّغـوي، والأداء اللّغـوي la performance، بحيث يرى أنّ كلّ إنسان مزود بقـدرة فطريـة تمكّنه من إنشاء وفهم مالا نهاية له من الجمل –علما أنّ أصـوات كلّ لغة محـدودة – وهـذه الخاصـيّة هـي التـي أطلـق عليهـا تشومسكي القدرة الإبداعية.

أمّا الأداء اللّغوي الذي يقابل مصطلح كلام عنـد دي سوسـير فيعني به تشومسكي التحقيق العيني لهـذا الـتمكّن اللّغـوي إمّـا مشافهة أو كتابة، وبصيغة أخرى يعني التحقيق الفعلي للقـدرة المستبطنة عند المتكلم.

ومصطلح الملكة ليس بالجديد عند العرب، لقد تحدّث عنه بعض علماء العربية نذكر منهم الفارابي الذي عدّها فطرة طبيعية في الإنسان[17]، وإخوان الصفا الذين اصطلحوا عليها بالعادة[18]، وابن خلدون الذي توصّل في المقدّمة إلى أنّ[19]:

1-الملكة صفة راسخة.

2-تمكّن الملكة الإنسان بالقيام بالأعمال العائد إليها نحو الخياطة والحياكة والتعليم والحدادة واكتساب اللّغة.

3-تمكّن الملكة الإنسان وتسمح له بإتقان ومعرفة مبادئ الشيء وقواعده عن طريق التكرار والممارسة.

4-الملكة هي الإلمام بقوانين ومبادئ الأعمال العائدة إليها بصفة عامّة.

والملكة هي المهارة التي يكتسبها الإنسان في اللّغة وغيرها عن طريق الممارسة المستمرة.

وفي بحثنا عن معنى الملكة عند أوائل اللّغويين العرب نجد مصطلحات أخرى تتداخل مع مصطلح ملكة منها: الفصاحة، والسليقة، والطبع...

والفصاحة في اللّغة تعني البيان والوضوح[20]، أمّا في الاصطلاح فهي قدرة طبيعية على تعلّم الكلام، (هي خاصّة بالكلام الذي يتعلّم في الصغر).

وهي نوعان، فصاحة لغوية تعني استعمال ما شاع على ألسنة العرب هذا ما جاء في قول السيوطي:" فالمراد بالفصيح ما كثر استعماله في ألسنة العرب"[21]، وهي تخضع لشروط منها عدم الاختلاط بغيره من الأمم التي تتحدث غير لغة العرب. وفصاحة بيانية وتعني إجادة فنّ القول وتزيينه للسامع حتى يقع من نفسه موقعا حسنا[22]، ومن شروط هذا النوع عدم تنافر الحروف، وعدم الغرابة، وعدم مخالفة القياس.

أمّا السليقة فهي الطبيعة والسجيّة.[23] وهي تعني القدرة على استعمال اللّغة استعمالا صحيحا دون حاجة لمعرفة قوانين اللّغة وضوابط اللسان التي قرّرها النحاة الأوائل في كتبهم، وهي عامّة في كلّ ما يقوم به الإنسان من أعمال سواء أكانت كلاما أم غيره.[24]

أمّا المهارة فتعني أداء مهمّة ما أو نشاط معيّن بصورة مقنعة وبالأساليب والإجراءات الملائمة وبطريقة صحيحة، أو هي التمكّن من إنجاز مهمّة معيّنة بكيفية محدّدة وبدقّة متناهية وسرعة في التنفيذ.[25]

مفهوم العملية التعليمية ودور المعلم:_التعليم هو مجموعة من الأنشطة والإجراءات تحدث داخل الصف الدراسي، الهدف منها إكساب المتعلّم مجموعة من المعارف النظرية أو المهارات العملية أو الاتجاهات الإيجابية، ضمن نظام مبني على مدخلات ومعالجة ثم مخرجات، أما التعلّم فهو أن "تحصّل أو تكتسب

معرفة عن موضوع، أو مهارة، عن طريق الدراسة، أو الخبرة، أو التعليم". وأداة التعلّم والتعليم هي اللّغة، ولولاها لما أمكن للعملية التعليمية –التعلّمية أن تتمّ، وإلاّ انقطعت الصلة بين المعلّم والمتعلّم.

ولأنّ تطوير التعليم "في أيّ مستوى كان لن يتمّ إلاّ بالاعتماد على بحوث علمية وميدانية واسعة النطاق ليتبيّن بها وعلى أساسها أسباب الضعف الذي أصاب هذا التدريس وبالتالي أنواع الحلول المناسبة"[26] قمنا بهذه الدراسة الميدانية بقسمنا فجاءت على النحو الآتي.

الدراسة التطبيقية:

عينة البحث: طلبة السنة الأولى ماستر بقسم اللّغة والأدب العربي جامعة البليدة2

الأدوات المستخدمة: استبيان للطلبة عينة البحث

استبيان للأساتذة

امتحان للطلبة عيّنة البحث

فرضيات البحث:

1- يتقن الطالب الجامعي استخدام اللّغة العربية قراءة وكتابة وتعبيرا.

2- لا يعاني الطالب الجامعي من صعوبات في تعلّم اللّغة العربية.

أهميّة البحث: تقديم رؤية واضحة حول الملكة اللّغوية لدى طلبة الماستر بقسم اللّغة العربية وآدابها.

منهجية البحث: وصفية تحليلية إحصائية

أهداف البحث: التعرّف على مدى إتقان المتعلّم للمهارات اللّغوية الأربع المتمثلة في:

- فهم اللّغة المسموعة، فهمها مقروءة، التعبير عنها شفاهيا، التعبير عنها كتابة.
- مدى قدرة الطلبة على تحويل الدروس النظرية إلى مهارات وكفاءات.
- اختبار مدى تحكم الطلبة في استعمال اللّغة العربية في المواقف المختلفة تحريرا ومشافهة مع احترام قواعد اللّغة.

تحليل الاستبانات:

عنوان المحور الأول في استبانة المتعلّم: الملكة اللّغوية

1-**القراءة:** يعرّفها بعضهم بأنّها "استرجاع منطقي أو عقلي للمعلومات في الدماغ، وتكون المعلومات إمّا على شكل رموز، أو حروف أو صور، وهي تنطوي على الانتباه، والإدراك، والتذكّر والفهم، والتذوّق والانفعال، وهي نوعان: قراءة جهرية، وقراءة صامتة. (لا نقصد هنا بالقراءة تسميع ما هو مكتوب أمام الطالب).

أوّل سؤال وجّهناه للمتعلّمين: هل تقرأ كتبا في التخصّص؟

بلغت نسبة الإجابة بـ: نعم 92% يقرأون كتبا في التخصّص، إلا أنّنا نشكّك في هذه النسبة ذلك أنّه أثناء مقابلاتنا للطلبة والحديث معهم حول المطالعة وتوفّر الكتاب المتخصّص في المكتبة صرّح لنا معظم الطلبة بأنّهم لا يقرأون لا في التخصّص ولا خارج التخصّص، فهم يكتفون بالمحاضرات أو الدروس المطبوعة لأساتذتهم، وأسباب الابتعاد عن الكتاب كثيرة.

2-**الحفظ:** جاء في المعاجم اللّغوية حفظ الشيء صيانته، ورعايته[27]، يقول الجوهري: "حفظت الشيء حفظا أي حرسته، وحفظته أيضا بمعنى استظهرته، والحفظة الملائكة الذين يكتبون أعمال بني آدم." ومعناه الاصطلاحي لا يختلف عن المعنى اللّغوي، فهو يعني الاستيعاب في الذهن والذاكرة، بالنسبة لملكة الحفظ وحسب ما جاء في استبانات الطلبة وجدنا نسبة 27 **%** يحفظون الشعر، و18% فقط يحفظون الحكم، وقد يكون مردّ ذلك إلى أنّ الطلبة ابتعدوا عن الحفظ وهو ما تفرضه المنهجيات الحديثة التي لا تعير الحفظ أهميّة بعكس المنهجيات التقليدية التي تركّز على الحفظ والاستظهار، بل نجد أنّ الطلبة إذا حفظوا شيئا سرعان ما ينسون ما حفظوه ذلك أنهم لا يتعهّدونه بالرعاية.

3-**الاستماع:** يعدّ الاستماع الركيزة الأساسية في تكوين الملكة اللّغوية، وقد قال (ابن خلدون) في مقدمته: "والسمع أبو

الملكات اللسانية"[28]، وحسن الاستماع إلى اللّغة الفصيحة هو الذي ينمّي الملكة عند المتعلّم، لذا كان العرب قديما يأخذون أبناءهم إلى البوادي ليتعلّوا العربية من أفواه الفصحاء الذين لم يختلطوا بالأعاجم ولم تصب ألسنتهم بزيغ، واليوم يوصي المتخصّصون بالاستماع إلى الكلام الفصيح الذي يمثّل القرآن الكريم أعلى مرتبة منه يليه الحديث النبوي الشريف فالشعر الفصيح، وبالعودة إلى استبانة المتعلّم وجدنا نسبة مائة بالمائة يسمعون القرآن الكريم، أمّا الشعر فكانت نسبة الاستماع إليه ضعيفة حيث وصلت 30%. ولهذا التباين مبرّره ذلك أنّه من السّهل علينا الحصول على المصحف المسموع، لكن أن نجد الشّعر الفصيح مسموعا فالأمر ليس بالسّهل، أضف إلى ذلك تباين الأذواق وابتعاد الإنسان في العصر الحديث عن الشعر الذي يراه بعضهم من اللّهو وإضاعة الوقت هذا من جهة، ومن جهة أخرى نضع في الاحتمال أنّ هذه النسبة التي تسمع الشّعر المقدّرة بـ 30 %، ونسبة الطلبة الذين يحفظون الشّعر التي تساوي 27 % لا ندري هل هو شعر قديم فصيح؟ أو حديث فصيح، لكن الأقرب إلى الظنّ أنّه من الشعر المعاصر الذي قد يكون بلغة أدنى من المستوى الفصيح.

(ما نلاحظه معظم الطلبة يدرسون شعر نزار القباني).

4-**الكتابة:** هي مصدر كتب يكتب كتابا وكتابة ومكتبة وكتبة فهو كاتب ومعناها الجمع... وقد قال ابن الأعرابي أن

الكتابة تطلق على العلم مستشهدا بقوله تعالى:" أم عندهم الغيب فهم يكتبون" (سورة الطور الآية 41) أي يعلمون.

والكتابة في الاصطلاح إحدى مهارات اللّغة العربية، وهي عبارة عن عملية عقلية معقدة، يقوم الكاتب فيها بتوليد الأفكار وصياغتها وتنظيمها ثم إخراجها على الورق. **وهي عند آخرين مهارة أو قدرة عقلية ويدوية لا تتأتى إلا** بالتعليم والمران، وقديما رأى ابن خلدون في مقدمته أن الخط والكتابة من عداد الصنائع الإنسانية، وهي رسوم وأشكال ... **لقد مثّلت كتابة الخواطر عند أفراد العيّنة أعلى نسبة بحيث تجاوزت** 33%، تليها كتابة القصص التي وصلت إلى 20%، أما عن نظم الشّعر فكان بنسبة 8%، مما نستنتج منه ابتعاد الطلبة عن الكتابة، وقرض الشعر على اختلاف تخصصاتهم من أدبي ولغوي.

عنوان المحور الثاني: كفاءات الطالب اللغوية وعلاقتها بتنمية رصيده اللغوي

أجاب أفراد العيّنة كلّهم على السؤال: هل تكتب بطريقة نحوية سليمة؟ بأّنهم يكتبون بطريقة سليمة؛ أمّا بخصوص التواصل باللّغة العربية الفصحى فقد صرّح ما يقارب 95% منهم بأنّهم يتواصلون باللّغة العربية الفصحى داخل قاعة الدرس ومع أساتذتهم، في حين بلغت نسبة الطلبة الذين يستخدمون الفصحى خارج قاعة الدرس ومع زملائهم 14%، علما أنّ نسبة الأساتذة الذين يشجّعون الطلبة على استعمال الفصحى حسب

تصريحات أفـراد العيّنـة وصـلت 78 %، ونسـبة 70 % يحفّـز الطلبة على استعمال الفصحى داخل القاعة، ومع هذا فـإنّ نسـبة 33% من الطلبة يجدون صـعوبة فـي اسـتعمال الفصـحى فـي التعبير عن المواقف التعليمية المختلفة، وتتزايد هذه النسبة إذا تعلّق الأمر بالأوضاع الاجتماعية المختلفة أي خارج القاعـة بـل خارج الجامعة بحيث يصرّح 50 % مـن أفـراد العيّنـة بصـعوبة الأمر عليهم فلماذا يا ترى؟ وبغية الوصول إلـى نتـائج محكمـة دقيقـة أخضـعنا أفـراد العيّنـة لاختبـار تحصـيلي، والاختبـار التحصيلي أداة استخدمناها لقياس الملكة اللّغوية التـي يعكسـها الأداء عند طلبة السنة الأولى ماستر.

الغرض من الاختبار التحصيلي: الحكم على إتقان الطلبـة للّغـة العربية الفصحى كتابة ومشافهة. قيـاس القـدرة اللّغويـة عـن طريق ملاحظة الأداء. تشخيص صـعوبات تعلّـم اللّغـة العربيـة. تحديد مدى دقة إجابات الطلبة على أسئلة الاستبيان.

محتوى الاختبار التحصيلي: احتوى الاختبـار التحصـيلي علـى أسئلة مست المستوى المعجمي، والبلاغي، والصـرفي، والنحـوي والتداولي. أخضعنا جميـع أفـراد العيّنـة لهـذا الاختبـار. مـدة الاختبار كانت 1س.30د.

ملاحظات حول إجابات الطلبة على الاختبار التحصيلي:

1- **المعجم:** تمثل السؤال في تحديد معاني بعض الكلمات من خلال السياق الواردة فيه، وقد توصّل 70% من أفراد العيّنة من تحديد معاني الكلمات.

2- **البلاغة:** قدّمنا للطلبة بيتا شعريا وطلبنا منهم استخراج صورة بيانية مع تحديد نوعها ثم شرحها، تمكن 86% من أفراد العيّنة من استخراج الصورة البيانية وتحديد نوعها، ولكن 53% فقط هم الذين توصلوا إلى شرحها.

3- الإعراب: **الإعراب الذي نعنيه هنا هو تلك الآلية التي يتمّ بها وصف الكلمة ونهايتها وموقعها والدور الذي تؤديه لتخدم معنى الجملة، قدّمنا جملا حول مسائل نحوية عديدة من المفترض أنّها حصيلة معرفية قديمة، فجاءت النتائج على النحو الآتي:**

نسبة55% من أفراد العيّنة كانت إجاباتهم صحيحة، لكن من بين هؤلاء والذين كانت إجاباتهم صحيحة لاحظنا أنّه تعذّر عليهم تحديد العلامة الإعرابية خاصّة في قوله تعالى:" المال والبنون زينة الحياة الدنيا". (سورة الكهف الآية 46)

4- الصرف: قدّمنا بعض المفردات وطلبنا من أفراد العيّنة تحديد وزنها، ثمّ توضيح التغيير الذي حدث في المفردة إن وجد تغيير، كانت نسبة الإجابة الصحيحة أعلى بكثير عن النسبة التي تحصّلنا عليها في الإعراب بحيث وصلت إلى 92%

كلها إجابات صحيحة، بالرغم من أن المتعارف عليه أن الطلبة ينفرون من مادة الصرف إلا أنّ أفراد العيّنة أثبتوا عكس ذلك.

5- المستوى التداولي: والتداولية هي معرفة مقصود المتكلّم وتأويل خطاباته تأويلا صحيحا، تحصّلنا على نسبة 95 % من أفراد العيّنة كانت إجاباتهم صحيحة، وتمكّنوا من التّعبير عن الجملة المقدّمة بصيغ أخرى دون الإخلال بالمعنى. **وهذه المهارات التي اختبرنا الطلبة فيها ليست مهارات مستقلة يسعى المتعلّم إلى إتقانها لذاتها، وإنّما لتصحّ مهاراته اللّغوية الأساسية التي هي الاستماع والقراءة والكلام والكتابة إذ يجب أن ينظر إليها أنّها تتكامل.**

6- ولتحديد ملكة الاستماع عند الطلبة أفراد العيّنة، وكذا ملكة الكتابة ألقينا على مسامع الطلبة نصّا (عبارة عن خطبة بأسلوب مباشر، خالية من المفردات الغريبة، بعدما أوضحنا لهم موضوعها، والمناسبة التي قيلت فيها) وطلبنا منهم تلخيص النص بأسلوبهم الخاصّ فكانت النتائج على النحو الآتي:

22% من الطلبة أجادوا التلخيص بحيث لم يخرجوا عن الفكرة العامّة للنص، وقد لاحظنا على النص الملخّص تناسق الأفكار، لغة سليمة، وأسلوب علمي مباشر ...

53% منهم قدّموا تلخيصا مقبولا إلى حدّ ما، فيه بعض الأخطاء خاصّة التركيبية منها، وعدم ترتيب الأفكار ترتيبا منطقيا في بعض الأحيان...

أما 25% المتبقية فقد قدّمت ملخّصات ضعيفة، معظمها لا يجيب مضمون النصّ الأصلي إضافة إلى وجود الأخطاء، ممّا يجعلنا نحكم أنّ هؤلاء الطلبة لا يتوفّرون على ملكة السمع، ولا الكتابة، وهو ما تعكسه نتائج الاستبيان التي اتّضح لنا منها بأنّ الطلبة أفراد العيّنة يخفقون في الأداء اخفاقا بيّنا، بالرّغم من أنّ الأساتذة الذين يدرّسونهم يصرّحون بأنّهم يستعملون الفصحى داخل قاعة الدرس بنسبة 95 %، ولكن نسبة 45 %، وهي نسبة نجدها كبيرة من الأساتذة صرّحوا بأنّهم يلجأون إلى العامية عند تبسيط المعلومة، ممّا يستشف منه بأنّ العاميّة تزاحم الفصحى داخل قاعة الدرس، وبالرّغم من أنّ 89 % من الأساتذة يشجّعون الطلبة –حسب تصريحات الأساتذة دائما – يشجّعون الطلبة على استعمال الفصحى خاصّة داخل القاعة، بل نسبة 72% منهم يشجّع الطلبة على استعمالها خارج القاعة أيضا، ونسبة 89% منهم يسمح للطلبة بالتدخّل أثناء الشرح ممّا يعني بأنّه يصحّح للطالب الزلاّت التي يقع فيها، لكن ومع أنّ نسبة 84% من الأساتذة يشجّعون الطلبة على قراءة مؤلفات في التخصّص، و72% على حفظ الأشعار، ونسبة 67% من الأساتذة يسمعون الطلبة ما يحفظون من قرآن كريم، و78% ما يحفظون من شعر فصيح، ونسبة 67% من كلام مأثور إلاّ أنّنا لا نرى بأنّ الطلبة استفادوا من هذا، بل لا نجدهم اتّخذوا من أساتذتهم قدوة لهم، وهو أمر نفسّره بعدم وجود الحوافز

التي تدفع الطلبة للتنافس من أجل إجادة اللّغة تحريرا ومشافهة خاصّة وأنّ – معظمهم –يدرس اللّغة العربية من أجل الحصول على عمل لا حبّا فيها، لأنّهم يعتقدون بأنّهم يعرفون العربية، خاصّة وأنّ اللّغة التي يستخدمها بعض الأساتذة لا تبتعد كثيرا عن لغة المحيط، وكلنا يعلم بأنّها مستوى أدنى من الفصيح.

ومن هذا نستنتج أنّ إجابات الطلبة على أسئلة الاستبيان لم تكن دقيقة، خاصّة ما تعلّق منها بملكة القراءة أين وجدنا نسبة 92% من الطلبة عينة البحث تجيب بـ: نعم أقرأ كتبا في التخصص، إلاّ أنّه وبالعودة إلى نتائج الامتحان التحصيلي يتبيّن لنا بأنّ نسبة الذين يقرأون قد تكون أقلّ بكثير ممّا صرّح به أفراد العيّنة.

نتائج البحث: ضعف الطلبة ادعاء أم حقيقة؟ لقد أظهرت لنا الدراسة الميدانية أنّ ضعف الطلبة حقيقة وليس ادّعاء، وأسباب الضعف الذي يعاني منه الطلبة تعود إلى العديد من الأمور في مقدمتها:

1- عدم إعطاء أهميّة للحفظ، ذلك أن نسبة الطلبة الذين يحفظون بعض الأشعار قليلة جدا، علما أنّ الحفظ من أساسيات حدوث الملكة اللّغوية، وهو ما نبّه إليه ابن خلدون الذي يقرّر: "أنّ حصول ملكة اللسان العربي إنّما هو بكثرة الحفظ من كلام العرب حتى يرتسم في خياله المنوال الذي نسجوا عليه تراكيبهم فينسج هو عليه ويتنزّل بذلك منزلة من نشأ معهم

وخالط عباراتهم في كلامهم حتى حصلت له الملكة المستقرّة في العبارة عن المقاصد على نحو كلامهم."[29]، ويذكر في موضع آخر أنّ الكلام الذي يجب أن يحفظ هو كلام العرب القديم من القرآن والحديث، وكلام السلف ومخاطبات فحول العرب، أي كلّ ما جاء عنهم من شعر أو نثر، إلا أنّ الملكة لا تحدث بمجرد الحفظ بل بتكراره مع تعزيزه بالاستعمال الذي به ترسخ اللّغة، وحديثا يرى المختصون أنّ اللّغة استعمال.

2- إنّ نحو اللّغة العربية وصرفها يعدان العمود الفقري للّغة، فاللّغة سواء المسموعة أم المكتوبة تظل عاجزة عن أداء وظيفتها ما لم نتحكّم في قواعد اللّغة عامّة[30]، إذ ليس الخطأ في الاعراب وحده هو الذي يؤثر على المعاني التي يرمي إليها المتكلّم، بل حتى الخطأ في تصريف المفردة، أو الخطأ في إبدال الأصوات بعضها ببعض، الخطأ في نبر بعض الكلمات، في التنغيم... والذي استنتجناه من الامتحان التحصيلي أنّ الطلبة يحتاجون إلى تدعيم هذا الجانب بالرغم من وجود بعض العناصر التي أظهرت تمكنا من قواعد اللّغة عامّة.

3-يعلّل الدكتور الحاج صالح هذا الضعف ويرى أنّ "ما يصيب هؤلاء الطلاب من ضعف الملكة وقلّة إحكام في اللّغة العربية ليس ميزة لهم كما أنّ الأسباب العميقة التي أدّت بهم إلى ما هم عليه ليست خاصّة بالبيئة الجامعية ولا بمناهج التعليم العالي"[31]، وقد أظهرت الاستبانات أنّ بعض الأساتذة (45 %)

يستخدمون العامية لتبسيط المعلومات وقد استنتجنا منه بأنّ العامية تشارك الفصحى داخل قاعة الدرس، وهي تهيمن على الفصحى خارج القاعة، تفرض نفسها في وسائل الإعلام المرئية والمسموعة وحتّى المكتوبة، ممّا يؤثّر على استعمال الطالب لها داخل قاعة الدرس فما بالكم خارجها؟

كل هذه الظروف لا تساعد على التحكّم في اللّغة، وهي من بين أسباب ضعف الملكة اللّغوية وهو ما يظهره الأداء، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يمكن إهمال دور العامل النفسي في تفشي الضعف في استعمال اللّغة العربية.

وبعد هذه الدراسة نخلص إلى مجموعة من التوصيات نوجزها في ما يأتي.

التوصيات:

1-استثمار نتائج البحوث الميدانية الأكاديمية في تعليم وتعلّم اللّغة، وكذا النتائج التي تطرح في الندوات، والملتقيات، والأيام الدراسية بالجامعات التي تتناول العملية التعليمية التعلّمية.

2-التركيز على القدرة والأداء عند تصميم برامج تعلّم اللّغة العربية خاصّة المراحل الأولى.

3-توفير معامل اللّغات التي تساعد في تنمية مهارات اللّغة المنطوقة والمسموعة -وهذا في مراحل ما قبل الجامعي – على الأقلّ.

4-تجهيز المكتبة بالمؤلفات التراثية التي تحوي لغة فصيحة وتساعد في التعرّف على قواعد اللّغة عامّة، مع توفير بعض الأقراص المضغوطة تشمل برامج مسموعة وأخرى مقروءة في تعليم اللّغة العربية بمنهجية حديثة.

5-ضرورة تدريس اللّغة على أنّها كل متكامل وليست عبارة عن أجزاء منفصلة.

6-إجراء مسابقات طلابية لتنمية مهارات اللّغة العربية.

7-العمل على تحديث التعليم وتطوير مناهجه لمواكبة العصر مع المحافظة على أصالتنا في الدين واللّغة والتراث.

الهوامش:

[1]- وحدّ الشيء مثلما تبيّنه المعاجم هو منتهاه، والحدّ أيضا هو التعريف وقد استعمل قدماء العرب هذا المصطلح جمعا فقالوا: التعاريف وهي التي تحدد المفاهيم المختلفة التي يعرضها كلّ علم من العلوم التي عرفها العرب القدامى.

ينظر: سامي عياد حنّا: معجم اللسانيات الحديثة المقدمة

[2]- ابن جني: الخصائص 1 /87

[3]- بلملياني بن عمر: تراث ابن جني اللغوي والدرس اللساني الحديث، ص13

[4] - نشير إلى أن مصطلح النظام مفهوم حديث لم يظهر إلا مع دي سوسير.

ينظر: فردينان دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، تر: يوسف غازي، المؤسسة الجزائرية للطباعة، 1986، ص 37

[5]- محمد محمد يونس علي: وصف اللغة العربية دلاليا، ص22

[6] -ينظر: محمد محمد يونس علي: وصف اللغة العربية دلاليا، المكتب العربي الحديث، الإسكندرية، د.ت، ص22

[7]- سيرين الخيري: تكنولوجيا تعليم اللغة العربية ص27

[8] - محمد محمد يونس علي: وصف اللغة العربية دلاليا، ص22

[9]-ينظر: أسس تعلّم اللغة وتعليمها ص249

[10]- ينظر: سيرين الخيري: تكنولوجيا تعليم اللغة العربية ص36

[11]- عبد الرحمن الحاج صالح: بحوث ودراسات في اللسانيات العربية ص158

[12] -ينظر: محمد خاقاني أصفهاني: الألسنية العربية، دار جرير، ط1، 2013، ص30

[13] - رشدي أحمد طعيمة ومحمد السيّد مناع: تدريس العربية في التعليم العام. نظريات وتجارب، دارالفكر العربي، القاهرة، 1421هـ، ص 42 وينظر: علي عبد الواحد وافي: علم اللغة، نهضة مصر للطباعة والنشر، 2004، ص115.

[14]- سيرين الخيري: تكنولوجيا تعليم اللغة العربية ص29

[15]- سامي عياد حنّا: معجم اللسانيات الحديثة ص79

[16]-م.ن

[17] -ينظر: الفارابي: كتاب الحروف ص138

[18]-ينظر: رسائل إخوان الصفا

[19]-ينظر: فتيحة حداد: ابن خلدون وآراؤه اللغوية والتعليمية (دراسة تحليلية نقدية) ص134

[20]-ينظر: ابن منظور: لسان العرب مادة (ف ص ح).

[21]-ينظر: السيوطي: المزهر، تحق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/1418هـ، 149/1.

[22]-محمد الحباس: مفهوم الفصاحة عند النحاة العرب القدماء والمحدثين

[23]-ينظر ابن منظور: اللسان مادة (س ل ق).

[24]-ينظر: محمد الحباس: مفهوم الفصاحة عند النحاة العرب القدماء والمحدثين (مقال)

[25]-ينظر المعجم الوسيط

[26]-عبد الرحمن الحاج صالح: بحوث ودراسات في اللسانيات العربية ص158

[27]- ينظر المعجم الوسيط مادة حفظ

[28]-ابن خلدون: المقدمة 754/1

[29]-ابن خلدون: المقدمة 774/1

[30]- نعني بها النحو والصرف والبلاغة والأصوات والكتابة.

[31]- عبد الرحمن الحاج صالح: بحوث ودراسات في اللسانيات العربية ص158

صوت الفاصلة القرآنية
والمفردة القرآنية في سورة الإخلاص.

د.فاطمة الزهراء نهمار

ج. البليدة 2-
قسم اللغة العربية وآدابها

الملخّص: لصوت الفاصلة القرآنية والمفردة القرآنية أهمية كبيرة في تماسك معاني السّورة وإظهار دلالة الوحدانية المطلقة لله تعالى.

The summary :

The sound of the quranic pause and the quranic word in surat ELikhlas have agreat necesseray in the attachement of the meaning in the surat and .it shows the indication of the unity of GOD

الكلمات المفتاحية : صوت الفاصلة القرآنية ـــ المفردة القرآنية ـــ صوت الدال ـــ دلالة الوحدانية .

The key words : the quranic pause - the quranic word - The sound of Edale - the indication of the unity of GOD

قال الله تعالى : ﴿ قُلْ هُوَاللَّهُ أَحَدٌ (1) اللَّهُ الصَّمَدُ (2) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (3) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (4) ﴾[1]

مدخل: إنّ سورة الإخلاص مكية، عدد آياتها أربع، أنزلت في حق الله تعالى: "أخرج الترمذي والحاكم وابن خزيمة، من طريق أبي العالية، عن أبي بن كعب: "أنّ المشركين قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم: أنسب لنا ربك؟ فأنزل الله تعالى: "قل هو الله أحد" إلى آخرها.

وأخرج الواحدي عن قتادة، والضحاك، ومقاتل: "جاء ناس من اليهود إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا: صف لنا ربّك؟ فإنّ الله أنزل لغته بالتوراة، فأخبرنا من أيّ شيء هو؟ ومن أيّ جنس هو؟ أذهب أم نحاس أم فضة؟، وهل يأكل ويشرب؟، وممّن ورث الدنيا ومن يورثها؟، فأنزل الله تبارك وتعالى هذه السّورة، وهي نسبة الله خاصّة"".[2]

فلهذه السّورة فوائد جمّة في حياة الأنّسان الدنيوية والأخروية، فعلى سبيل المثال لا الحصر من قرأها عشر مرّات بني له قصر في الجنة، ولها مكانة عظيمة عند الله عزّ وجلّ شأنه، فهي "تعدل في ثواب قراءتها ثلث القرآن، لأنّ كلّ ما جاء في القرآن الكريم بيان لما أجمل فيها، ولأنّ الأصول العامّة للشريعة ثلاثة: التوحيد، وتقرير الحدود والأحكام، وبيان الأعمال، وقد تكفّلت ببيان التوحيد والتقديس"[3].

سميت بهذا الاسم لأنّها تتناول التوحيد الخالص لله عزّ وجلّ، المنزّه عن كلّ نقص، المبرّأ من كلّ شرك، ولأنّها أيضا تخلص العبد من الشرك والنار، لها أسماء كثيرة منها: النور لأنّها تنور القلب، التجريد لأنّ من تعلّق بها تجرّد عن الأغيار، التوحيد، الأساس لأنّها أصل الدين، وعليها أسّست السموات السبع وغيرها.[4]

تضمّنت هذه السّورة الوحدانية المطلقة لله عزّ وجلّ في ذاته وأفعاله وصفاته، وتنزيهه عن كلّ نقص ونفي الشّرك بجميع أنواعه[5]، فقد نفت عنه أنواع الكثرة بقوله: [الله أحد] وأنواع الاحتياج بقوله: [الله الصمد]، والمجانسة والمشابهة لشيء بقوله: [لم يلد]، ونفت عنه الحدوث بقوله: [ولم يولد]، والأنّداد والأشباه بقوله: [ولم يكن له كفؤا أحد].

التحليل الصوتي للخطاب القرآني

بنظرة فاحصة لسورة الإخلاص وجدت ما يلي:

- على مستوى الفاصلة القرآنية: تكرار صوت الدال أربع مرّات.

- **على مستوى مساحة السّورة:** ترى الغلبة لصوت اللام بوروده اثنى عشر مرة، بعده صوت الألف بست مرّات، والدال بخمس مرّات، ثمّ تأتي بقية الأصوات بالتنازل كصوت الميم والهاء

بأربع مرّات، والياء بثلاث مرّات، والحاء والكاف مـرتين وأخيـرا صوت الضاد والفاء والقاف مرة واحدة.

والسؤال المطروح: لماذا اختير صوت الدال مـن بـين الأصـوات العربية وجعل صوتا للفاصلة القرآنية؟ وهل لهـذا الصـوت سـرّ خفيّ في بلورة معاني الخطاب داخل هذه السّورة؟.

قبل الإجابة على هذه الأسئلة، لا بدّ مـن معرفـة آراء العلمـاء واللّغويين العلمية لهـذا الصـوت مـن حيـث المخـرج والصـفة والدلالة.

يرى الخليل أنّ الدال نطعية لأنّ مبدأها من نطع الغار الأعلى وهي تشارك الطاء والتاء[5].

فالدال مخرجه من بين طرف اللسان وأصول الثنايا مشتركا مع الطاء والتاء، يقـول بـن جنـي (392ه): "وممّـا بـين طـرف اللسان وأصول الثنايا مخرج الطاء والدال والتاء"[6].

ولمّا يصفه بالجهر يقول: "حرف مجهور، يكـون فـي الكـلام على ضربين: أصلا وبدلا، فإذا كانت أصـلا وقعـت فـاء، وعينـا ولاما، فالفاء نحو دُرْج ودَرَجَ، والعين نحو خدْل وخَـدِل، والـلام نحو جَعْدٍ وجَعدِ[7].

وأمّا البدل فإنّ فـاء افتعـل إذا كانـت زايـا قلبـت التـاء دالا، وذلك نحو ازدجر، وازدهى، وازدار، وازدان، وازدلـف، وازدهـف، ونحو ذلك"[8].

وهو من الحروف الشديدة المجموعة في لفظ "أجدك طبقت"[9]، وهذه الحروف تسمى في الدرس الحديث بالأصوات الأنّفجارية [10]، كما يعدّ من حروف القلقلة التي تضغط عن مواضعها، يقول ابن جني (392ه): "واعلم أنّ في الحروف حروفا مشربة تحفز في الوقف، وتضغط على مواضعها، وهي حروف القلقلة وهي، القاف، والجيم، والطاء، والدال، والباء، لأنّك لا تستطيع الوقوف عليها إلاّ بصوت، وذلك لشدّة الحفز والضغط، وذلك نحو الحقّ واذهب، واخلط واخرج"[11].

جمع علي البيسوسي تلك الصّفات في بيت شعري:

للدال إصماتٌ وجَهْرٌ وقَلْقَلَةٌ   وشـــدّةٌ فَتْحٌ وسُـــفْلٌ فاعْقِـــلَه[12]

عند علماء العرب القدامى الدال صوت صامت مجهور سنّي، ينتمي إلى حروف القلقلة والشديدة، وقد أضاف علماء العرب المحدثين على ذلك صفة الأنّفجارية.

جعل أحمد زرقة الدال ضمن المجموعة اللثوية، تحدث عند التصاق مقدمة اللسان باللثة بحيث يرتكز اللسان على الأسنان، بعدها يتسرّب الهواء إلى خارج الفم مع اهتزاز الوترين الصوتين، ثم يتمّ هبوطهما[13]..

وضع محمود فهمي حجازي سمات مميّزة للدال انطلاقا من التقابل الفونولوجي بينها وبين القاف، الأولى ضمن المجموعة الأسنانية والثانية ضمن المجموعة التي مخرجها أقصى الحنك

واللهاة وسمى تلك الأصوات بالوحدات الصوتية، وخرج بالنتائج الآتية:

ـــ الدال صوت أسناني مجهور وغير مطبق، يتميز بالشدّة تبعا للمخرج .

ـــ القاف صوت لهوي ومجهور، يُنطق عند المتخصصين في العربية والمذيعين كصوت مهموس

أمّا محمود السعران، فقد صنّف الدال ضمن الأصوات الأنّفجارية، فالدال « يتكون بنفس الكيفية التي تتكون بها الباء إلاّ أنّ الوترين الصوتيين يتذبذبان أثناء النطق، فالدال صوت صامت مجهور سنّي انفجاري»[14].

يشرح الدكتور أحمد شامية معنى القلقلة قائلا: "هو صوت زائد في المخرج بالضغط على المخرج في الأصوات (ق، ط، ب، ج، د) "[15]، كما يرى هذا الدكتور أنّ صوت الدال من الأحرف النطعية وهي: الطاء والتاء، وسميت بهذا الاسم لأنّها تخرج من نطع الغار الذي هو سقفه"[16].

إذن فصوت الدال هو لثوي أسناني[17] ونطعي ومجهور وانفجاري ارتبط بالقوة[18].

ما دلالة صوت الدال؟

يرى حسن عباس أنّ صوت الدال أقدر الأصوات دلالة على الشدّة والفعالية إذ يقول: " ولكن صوت الدال أصم أعمى مغلق

على نفسه كالهرم، لا يوحي إلا بالأحاسيس اللمسية وبخاصّة ما يدل على الصلابة والقساوة وكأنّه من حجر الصوان، فليس صوت (الدال) أي إيحاء بإحساس ذوقي أوشمي أو بصري أوسمعي أو شعوري، ليكون بذلك أصلح الحروف للتعبير عن معاني الشدّة والفعالية الماديتين"[19] .

بحث في معجم الوسيط ووجد كلمات تبدأ بحرف الدال تشترك في المعاني الآتية:

- **الدلالة على الشدة والفعالية المادتين وعلى الدعس والتحطيم** مثل: دَبَأَ فلأنّ بالعصا أي: ضربه، لحمه أي: دفعه بشدة، درمك الشيء أي: دقّه وطحنه، دمّر الشيء أي: أباده، داسه أي: وطئه بشدّة.

ـ **الدلالة على الدحرجة والتحرّك السريع** مثل: دجّ أي دبّ وأسرع، دهرج أي أسرع في مشيته، دلق أي خرج مسرعًا.

ـ **الدلالة على الظلام وألوان السواد** مثل: دحدح الليل بمعنى أظلم، الدجى أي سواد الليل، دخّ بمعنى اسودّ لونه كمدًا، دعلج الليل أي أظلم.

ـ **الدلالة على المشي البطيء** مثل: دأل أي: مشى مشية المثقل، دبّ أي: مشى رويدًا، درمج في مشيه أي: دبّ دبيبًا [20]...

بينما الدكتور إياد الحصني الذي أخرج نظرية في الصوت تقوم على أساس أنّ لكل حرف معنى محدد، مشروحة في كتاب

من جزأين عنوانه "معـاني الأحـرف العربيـة"، يـرى أنّ صـوت الدال دالّ علـى الحـدّ والحـدود، أي تحديـد للزمـان كالـدّهر، أوللمكـان كالبلـد، أولدرجـة القرابـة كالحفيـد، أو لـدرجات ارتفاع الأرض كالواد، أو لتـدرّج العمـر كالمهـد واللحـد، أو لصلة الأنّسان بالآخرين كالعدو أو الصديق، أو تحديد للصـفات وهوما يهمنا كالحميد والعادل[21].

إذن فصوت الدال يدلّ على القـدرة والقـوة والشـدّة وتحديـد الصّفات، لاسيّما وأنّه حرف مجهور نطعي.

ومن ثمة يمكن القـول إنّ السـرّ الخفـيّ وراء اختيـار صـوت الدالّ كصوت للفاصلة القرآنية هـو توافـق دلالتـه مـع معـاني السّورة، فلمّا تتمعن النّظر فيها ترى أنّ الله أنزلهـا خالصـة لـه تبيانا لتفرّده وقوته وتحديد صفاته الكمالية بنفـي كـلّ أنـواع الشّرك عنه، ليكون بذلك أحقّ بالتوحيد والتنزيه.

وبالتأمّل تجد أنّ كلّ جزء من أجزاء السّورة يدلّ على قـدرة الله جلّ شأنه وصفاته الكمالية، ومن أمثلة ذلك:

ــ [أحد] تحمل صفة الوحدانية والتفرّد والقوة.

ــ [الصمد] تحمل صفة السيادة والقوة والقدرة علـى قضـاء حوائج الناس، كيف لا وهو الذي يصمد إليه لدفع الضّرر وجلب الخير.

ـ [لم يلد ولم يولد] تحمل صفة نفي الوالدية والولدية ومعنى القوة بتفرده.

ـ [لم يكن له كفؤا أحد] تحمل صفة نفي المشابهة والمماثلة والأنّداد ومعنى القدرة على فعل المعجزات في لمح البصر، فليس كمثله شيء وهو الواحد الأحد.

وممّا سبق ذكره يستخلص أنّ سورة الإخلاص فيها دقّة في انتقاء الدال كصوت للفاصلة القرآنية تبيانا لمحامد الله الكمالية وقدرته وقوته، لاسيّما وأنّ هذا الصوت يتضمّن دلالة القوة والحدّ والحدود، ومن ثمّة تصب دلالته الكلية في محتوى الخطاب القرآني لإبراز التوحيد والتفرّد والتنزيه عن كلّ نقص.

التحليل الإفرادي للخطاب القرآني (سورة الإخلاص): هل للمفردة مساهمة في بلورة معاني الخطاب القرآني في سورة الإخلاص؟ وهل ثمّة ترادف في السّورة؟

قبل ذلك، يحسن معرفة معاني المفردات المختارة من السّورة وهي: [الله]، [أحد]، [الصمد]، و[كفؤا] اعتمادا على المعاجم العربية وكتب التفاسير.

1/ الله: لقد اختلف في شأن هذا الاسم وذلك في الإجابة على السؤال الآتي: هل هو مشتقّ أم موضوع لذات علم؟ لذلك ظهر فريقان كلّ منهما يدلي بدلوه، وقد ذكر ذلك القرطبي في كتابه "الجامع لأحكام القرآن".

يرى الفريق الأول أنّ اسم "الله" مشتقّ، إلاّ أنّه اختلف في اشتقاقه وأصله، ويمثّل ذلك كثير من أهل العلم، فقد روى سيبويه (ت 180ه) عن الخليل (ت 175ه) أنّ أصله إلاه كـ فعال، وجاءت الألف واللام بدلا من الهمزة مثل ناس أناس.

ويرى الكسائي والفراء أنّ معنى "بسم الله" باسم الإله، فحذفت الهمزة وأدغمت اللام الأولى في الثانية فأصبحتا لاما مشدّدة، وقيل أنّ اسم "الله" مشتقّ من "وله" أي تحير، والوله يعني ذهاب العقل، فالألباب تتحيّر في حقائق صفاته.

يعلّل الضحاك تسمية "الله" إلاها، بأنّ الخلق يتألّهون الله في الحوائج، ويتضرّعون إليه عند الشدائد، بينما الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 175ه) يعلّل ذلك بأنّ الخلق يأهلون إليه (بنصب اللام)، ويألهون إليه (بكسرها) [22].

قال الجوهري (ت 393ه): "ومنه قولنا "الله" وأصله إلاه على فعالٍ بمعنى مفعولٍ، لأنّه مألوه أي معبود...التأليه: التعبيد، والتألُّه: التنسّك والتعبّد..." [23] .

قال الأصفهاني (ت 503ه): "الله قيل أصله إله فحذفت همزته وأدخل عليه الألف واللام فخص بالباري تعالى، ولتخصّصه به قال تعالى: "هل تعلم له سميًا". [24]... وإلهٌ جعلوه اسما لكل معبود لهم وكذا الذات". [4]

قال ابن منظور (ت 711ه): "وروى المنذري عن أبي الهيثم أنّه سأله عن اشتقاق اسم الله تعالى في اللّغة: فقال: كان حقه إلاه، أدخلت الألف واللام تعريفا، فقيل الإلاه، ثمّ حذفت العرب الهمزة استثقالا لها، فلما تركوا الهمزة حوّلوا كسرتها في اللام التي هي لام التعريف، وذهبت الهمزة أصلا فقالوا اللاهٌ، فحرّكوا لام التعريف التي لا تكون إلاّ ساكنة، ثمّ التقى لامان متحرّكان فأدغموا الأولى في الثانية، فقالوا الله"[25].

يرى الرافعي أنّ "الله" مشتق فيقول في كتابه "العلاوة والتذنيب": "أنّ أصله (إله) كـ (إمام)، ثم أدخلوا عليه الألف واللام، ثمّ حذفت الهمزة طلبا للخفة ونقلت حركتها إلى اللام فصار بلامين متحرّكتين، ثمّ سكنت الأولى وأدغمت في الثانية للتسهيل"[26].

إذن اسم "الله" عند هذا الفريق مشتقّ، فالله تعالى معناه المقصود بالعبادة، لذلك تجد الموحّدين يقولون: لا إله إلا الله أي لا معبود غير الله.

أمّا الفريق الثاني الذي يمثّل جماعة من العلماء أيضا منهم:

الشافعي، و أبو المعالي، والخطابي، والغزالي، والمفضل، وغيرهم، فيرى أنّ اسم "الله" غير مشتق، بل هو علم للذات العلية المقدسة، فالألف واللام في الله "الله" لازمة له، كما روي ذلك عن الخليل (ت 175ه) وسيبويه (ت 180ه) [27] فلا

يجوز حذفهما، ولقد أورد ابن منظور (ت 711ه) قول الخليل (ت 175ه) فقال: "وقال الخليل: الله لا تطرح الألف من الاسم إنّما هو الله عز ذكره على التمام، قال: وليس هومن الأسماء التي يجوز منها اشتقاق فعل كما يجوز من الرحمان والرحيم"[28].

وقد دلّل الخطابي على أنّ الألف واللام من بينية الاسم، ولم يدخل للتعريف بدخول حرف النّداء فتقول: يا الله، علما أنّ حروف النّداء لا تدخل مع الألف واللام، ألا ترى أنّك لا تقول: يا الرحمان ولا يا الرحيم مثلما تقول: يا الله، وهذا إن دل على شيء فإنّما يدلّ على أنّ الألف واللام لازمة للاسم.[29]

يذهب هذا الرأي أغلب مفسري القرآن منهم: القرطبي في "جامع أحكام القرآن" الذي قال: "فالله اسم للموجود الحقّ لا إله إلاّ هو سبحانه وقيل: معناه الذي يستحقّ أن يعبد"[30]، وأحمد مصطفى المراغي الذي قال: "الله علم مختصّ بالمعبود الحقّ لم يطلق على غيره تعالى"[31].

ومحمد علي الصابوني الذي قال: "الله اسم علم للذات المقدّسة لا يشاركه فيه غيره"[32].

أمام هذا الاختلاف أرى أنّ القول الراجح هوما ذهب إليه الفريق الثاني، لأنّه مقبول عقلا ومنطقا، فاسم "الله" أصل بنفسه وضع علما عليه، غير مأخوذ من شيء، فإذا كانت ذاته

لا يحيط بها شيء، ولا ترجع إلى شيء، فكذلك اسمه عزّ وجلّ، لاسيّما أنّ هذا الاسم هو أعظم أسمائه التسعة والتسعين، يقول الخطيب الشربيني في كتابه "مغني المحتاج": "والحقّ أنّه أصل بنفسه غير مأخوذ من شيء، بل وضع علما ابتداء، فكما أنّ ذاته لا يحيط بها شيء، ولا ترجع إلى شيء، فكذلك اسمه تعالى، وهو عربي عند الأكثر، وعند المحققين أنّه اسم الله الأعظم"[33].

أضف إلى ذلك هناك فرق بين اسم "الله" و"إله"، فـ "الله" اسم الله الأعظم المعبود بحقّ لم يسم به غيره أمّا "إله" فهو المعبود بحقّ أو باطل، يطلق على الله تعالى وعلى غيره[34].

فالتعريف الأقرب إلى الدقّة هو تعريف حسنين محمد مخلوف الذي قال فيه: "علم على الذات الواجب الوجود المستحقّ لجميع المحامد، وهو أعظم أسمائه تعالى لدلالته على العليّة الجامعة لكلّ صفات الألوهية، المنعوتة بنعوت الربوبية، المنفردة بالوحدة في الذات والصّفات والأفعال المعبودة بحقّ، فلا إله إلاّ الله ولا ربّ إلاّ سواه ولا معبود بحقّ إلاّ هو، وهو اسم انفرد به سبحانه فلم يسم به غيره أصلا جاهلية وإسلاما كما ذكره الإمامان أبو حنيفة والشافعي والجمهور، وغيره من الأسماء وصفات الله عزّ وجلّ تجري عليه وتدلّ على المعاني الثابتة له تعالى كالحياة والعلم والقدرة على وجه الكمال والتقديس"[35].

فلو استبدل – افتراضا- لفظ الجلالة "الله" ب "العظيم" فماذا يحدث؟

فـ "العظيم" في اللّغة من عظـم، قـال الجـوهري (ت393ه): "عظم الشيء عظما: كبر فهو العظيم"[36]، ويـرى بـن منظـور (ت711ه) أنّ العظيم من صفات الله تعالى الذي لا تحـدّه حـدود ولا يمكن الإحاطة بحقيقته وكنه ذاته، فيقول: "من صـفات الله عزّ وجلّ العليّ العظيم، ويسبّح العبد ربّه فيقـول: سـبحان ربـي العظيم، العظيم: الذي جاوز قدره وجلّ عن حدود العقول حتّـى تتصور الإحاطة بكنهه وحقيقته. والعظم فـي صـفات الأجسـام: كبر الطول والعرض والعمق، والله تعالى جلّ عن ذلك[37]...

وعظمة الله سبحانه لا تكيّف ولا تحدّ، ولا تمثّل بشيء، ويجب على العباد أن يعلموا أنّه عظيم كما وصف نفسه، وفـوق ذلـك كيفية ولا تحديد"[38].

أمّا اصطلاحا: فيعرّفه محمد مخلوف حسنين تعريفا قريبا من الدقّة فيقول: "الذي لا تصل العقول إلـى كنـه ذاتـه ولا تحـيط الأبصار بسرادقات عزّته، أو الـذي لـيس لكنـه جلالـه نهايـة ولا لعظمتـه بدايـة، قـال تعـالى: ﴿وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ﴾[39]...﴿فَسَبِّحۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلۡعَظِيمِ﴾[40] **..."**.[41]

وإجابة على السؤال المطروح أقول: إنّ استبدال لفظ الجلالة "الله" ب "العظيم" يجعل المعنى يختلّ ويضطرب، كيف ذلك؟

إنّ اسم "الله" علم على الذات العلية المقدّسة، المعبود بحقّ، المتفرّد بالوحدانية في الذات، والصّفات، والأفعال، جامع لكلّ صفات الألوهية والربوبية، لذلك اعتبر أعظم أسمائه الحسنى عند العلماء والفقهاء، وباقي أسمائه ما هي إلاّ صفات ثابتة له جلّ شأنه.

بينما "العظيم" اسم من أسمائه الحسنى وفي الوقت ذاته صفة تدلّ على عدم قدرة العقول في الوصول إلى كنه ذاته وحقيقته، وعدم استطاعة الأبصار على الإحاطة بعزّته وجلاله، أضف إلى ذلك أنّ المقام يقتضي وجود اسم يعرف به، جامع لصفات الألوهية ونعوت الربوبية، فلا تجد ذلك إلاّ في لفظ الجلالة "الله"، لذلك جاء انتقاؤه من بين الأسماء الحسنى في منتهى الدقّة.

2/ أحد

لغة: تجعل المعاجم، العربية "أحد" يحمل معنى الانفراد، أصله "وَحَدَ"

قال الجوهري (ت393ه): "الأحد بمعنى الواحد، وهو أوّل العدد، تقول أحد واثنان، وأحد وإحدى عشرة...واستأحد الرجل: انفرد"[42].

وينساق إلى هذا أحمد بن فارس (ت395ه) الذي قال: " الهمزة والحاء والدال فرع والأصل الواو وَحَدَ، وقد ذكر

في الواو، وقال الدريدي: ما استأحدت بهذا الأمر أي ما انفـردت به"[43]..

ولا يخرج عن هـذا الراغـب الأصـفهاني (ت503ه) معتبـرا أنّ "أحد" يستخدم فـي النفـي والإثبـات، فالمسـتعمل فـي الإثبـات تقسيمه إلى ثلاثة أوجه وما يهمّنا هو الوجه الثالـث الـذي قـال فيه: "والثالث أن يستعمل مطلقـا وصـفا ولـيس ذلـك إلاّ فـي وصف الله تعالى لقوله: "قل هو الله أحد" وأصله وَحَدَ" [44].

قريبا من هذا تجد ابن منظور (ت711ه) يرى أنّ "أحـد" مـن أسماء الله عزّ وجلّ وهو بمعنى واحد، إذ يقول: "في أسـماء الله تعالى: الأحد وهو المفرد الذي لم يزل وحـده ولـم يكـن معـه آخر، وهو اسم بني لنفي ما يذكر معه مـن العـدد، تقـول: مـا جاءني أحد والهمزة بدلاً من الواو وأصله وَحَدٌ لأنّه من الوَحْدَة. والأحد: بمعنى الواحد وهو أول العدد، تقول أحد واثنـان وأحـد عشر وإحدى عشرة"[45].

أمّا <u>اصطلاحا</u> فترى كتب التفاسير أنّ "أحد" مـن أسـماء الله الحسنى، يرى القرطبي أنّ "أحد" بمعنى " الواحد الوتر الـذي لا شبيه له، ولا نظير له ولا صاحبة ولا ولد ولا شـريك. وأصل "أحد" وحد، قلبت الـواوهمزة"[46]. أمّـا أحمـد فيقـول: "وقوله أحد يدل على الصّـفات السـلبية وهـي القـدم والبقـاء

والغنى المطلق والتنزّه عن الشبيه والنظير والمثيل في الذات والصّفات والأفعال"[47].

وينساق إلى هذا أحمد مصطفى المراغي الذي قال: "أحد: أي واحد لا كثرة في ذاته، فهوليس بمركّب من جواهر مختلفة مادية، ولا من أصول متعددة غير مادية"[48].

ولا يخرج الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي عمّا أراده سابقوه فيقول: "أحد أي واحد في ذاته، لم يتركب من جواهر مادية ولا من أصول غير مادية، وهوأيضا وصف بالوحدانية ونفي الشركاء" [49].

الملاحظ على هذه التعريفات أنّ المفسرين يجعلون معنى "الأحد" هو "الواحد"، فهل يعني هذا أنّهما صفتان مترادفتان ؟ ثمّ هل يصح هذا القول مع مواضع كلّ منهما في القرآن الكريم؟

قبل هذا وذاك، يجدر بي أن أبيّن معنى "الواحد"، فهذه الكلمة تعني في اللّغة الانفراد، قال الجوهري (ت393ه): "الوحدة: الانفراد...ورجل وَحَدٌ ووَحِدٌ ووحيد أي: منفرد...وفلان واحد دهره أي: لا نظير له"[50].

قال أحمد بن فارس (ت395ه): "الواو والحاء والدال: أصل واحد يدلّ على الانفراد. من ذلك الوحدة هي واحد قبيلته، إذا لم يكن فيهم مثله...والواحد: المنفرد"[51].

قال الراغب الأصفهاني (ت503ه): "الوحدة الانفـراد والواحـد في الحقيقة هو الشيء الذي لا جزء له البتّة ثمّ يطلق على كـلّ موجود، وإذا وصف الله تعالى بالواحد فمعناه هو الـذي لا يصـح عليه التجزيئ ولا التكثّر"[52].

أمّا ابن منظور (ت711ه) فيقترب ممّا قاله سابقوه إذ قـال:... "والواحد بني على انقطاع النظير وعوز المثل، والوحيـد بنـي على الوحدة، والانفراد عن الأصحاب من طريق بينونته عنهم...

قال الأزهري: والواحد من صفات الله تعالى، معناه أنّه لا ثاني له، ويجوز أن ينعت الشيء بأنّه واحد"[53].

أمّا اصطلاحا فيعدّ صفة من صفات الله تعالى، إذ يعرّفه وهبـة الزحيلي فيقول: "لا نظيـر لـه فـي ذاتـه ولا فـي صـفاته"[54]، وينساق إلى هذا المعنى الدكتور يوسف المرعشلي بقوله: "هو الفرد الذي لم يزل وحده، لم يكن معه شريك، فهووحده واجب الوجـود فـي ذاتـه وصـفاته وأفعالـه، وهـو وحـده المسـتحقّ للعبادة"[55].

بعدها يسرد قولين لعالمين، الأول الإمام أبو حامد الغزالي في كتابه "المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى"، الذي قال: "الواحد هـو الـذي لا يتجـزّأ ولا يتثنّـى، أمّـا الـذي لا يتجـزّأ فكالجوهر الواحد الـذي لا ينقسـم...وأمّا الـذي لا يتثنّـى فهـو كالشّمس مثلا"[56].

أمّا القول الثاني فهو للإمام مجد الدين ابن الأثير الشافعي في كتابه "النهاية في غريب الحديث"، القائل: "في أسماء اللّه تعالى: الواحد هو الفرد الذي لم يزل وحده ولم يكن معه آخر"[57].

ما يلفت الانتباه في هذه التعريفات، هو أنّ معنى "الواحد" يقترب كثيرا من معنى "الأحد"، وهذا ما يجعل العلماء والمفسّرين يرون أنّهما يحملان معنى واحدا، والحقيقة غير ذلك انطلاقا من مبدأ لا ترادف في القرآن، فكلّ كلم وضعت لتبليغ معنى دقيق، ولها موضع وصيغة محدّدة، فإذا حدث أيّ تغيير اختلّ المعنى، فمعنى "أحد" غير معنى "واحد"، لوجود فروق دقيقة بينهما توصّل إليها علماء اللّغة ذكرها ابن منظور في كتابه إذ قال:

"...الفرق بين الواحد والأحد أنّ الأحد شيء بني لنفي ما يذكر معه من العدد، والواحد اسم لمفتتح العدد، وأحد يصلح في الكلام في موضع الجحود، وواحد في موضع الإثبات، يقال: ما أتاني منهم أحد، فمعناه أنّه لم يأتني منهم اثنان، فهذا حدّ الأحد ما لم يضف، فإذا أضيف قرب من معنى الواحد، وذلك أنّك تقول: قال أحد الثلاثة كذا وكذا وأنت تريد واحدا من الثلاثة، والواحد بني على انقطاع النظير وعوز المثل، والوحيد بني على الوحدة والانفراد عن الأصحاب من طريق بينونته عنهم...

قال أبو منصور وغيره: الفرق بينهما أنّ الأحد بني لنفي ما يذكر معه من العدد، تقول: ما جاءني أحد، والواحد اسم بني لمفتتح العدد، تقول: ما جاءني واحد من الناس، ولا تقول: جاءني أحد، فالواحد متفرّد بالذات في عدم المثل والنظير، والأحد منفرد بالمعنى...

قال الأزهري: وأمّا اسم الله عزّ وجلّ أحد فإنّه لا يوصف أحد بالأحدية غيره، لا يقال: رجل أحد ولا درهم أحد كما يقال: رجل وَحَدٌ أي فرد، لأنّ أحد صفة من صفات الله عزّ وجلّ التي استخلصها لنفسه ولا يشركه فيها شيء...

والواحد من صفات الله تعالى، معناه أنّه لا ثاني له، ويجوز أن ينعت الشيء بأنّه واحد، فأمّا أحد فلا ينعت به غير الله تعالى لخلوص هذا الاسم الشريف له، جلّ ثناؤه. وتقول: أحدت الله تعالى ووحّدته، وهو الواحد الأحد"[58].

إذن "الأحد" صفة استخلصها الله عزّ وجلّ شأنه لنفسه لا يشركه فيها أحد، وردت في موضع واحد، وهو سورة الإخلاص، فإذا كانت السّورة موضوعة في حق الله عزّ وجل، فإن هذا يقتضي بالضرورة أن تكون ألفاظها خالصة له تعالى منها: "أحد".

بينما "واحد" يوصف بها الله تعالى وغيره، كأن تقول: رجل واحد ودرهم واحد، ولا تقول: رجل أحد ودرهم أحد، ورد في فواضع مختلفة منها: سورة البقرة، المائدة، التوبة، الكهف، ص.

ربّ سائل يسأل فيقول: إذا كانت كلمة " أحد " دالة على صفة الله تعالى، فماذا عن " أحد " الواردة في المواضع القرآنية الأخرى؟

إنّ "أحد" المذكورة في القرآن الكريم ليست صفة الله تعالى، وإنّما هو اسم لمن يصلح أن يخاطب، يستوي فيه الواحد والجمع والمؤنث على حدّ قول الجوهري أثناء تعريفه لـ "أحد" [59] كقوله تعالى: ﴿ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾ [60]، وقوله عزّ وجلّ:﴿ فَمَا مِنكُم مِّنۡ أَحَدٍ عَنۡهُ حَٰجِزِينَ﴾ [61].

إضافة إلى ذلك هناك فرق دقيق آخر لاحظته حين تتبّعي لموضع كلّ منهما في القرآن الكريم، فاسم "أحد" في سورة الإخلاص يحمل معنى إثبات الوحدانية لله تبارك وتعالى في الألوهية، والذات، والصّفات، والأفعال.

بينما اسم "واحد" في مواضعه المختلفة يحمل معنى النفي والإثبات أي نفي المعبودات المزعومة الباطلة، وإثبات العبادة الحقّة لله جلّ شأنه، إذ لفت انتباهي في موضع هذا الاسم وروده في غالب الآيات مرفوقا بالقصر بالنفي وإلاّ الدالّ على النفي والإثبات، وأيضا دلالته على معنى العدد، أذكر من الآيات ما يلي:

1/ قال تعالى: ﴿ وَإِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحۡمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ [62] قصر بالنفي وإلاّ

2/ قال تعالى: ﴿ وَمَا مِنۡ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۚ ﴾ [63] قصر بالنفي وإلاّ.

3/ قال تعالى: ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗاۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبۡحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ﴾ [64] قصرين بالنفي

4/ قال تعالى: ﴿ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ ﴾ [65] قصرين بإنما، علما أنّ "إنما" من معانيها الدلالة على النفي والإثبات دفعة واحدة على حد رأي عبد القاهر الجرجاني[66].

5/ قال تعالى: ﴿ وَمَا مِنۡ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّارُ ﴾ [67] قصر بالنفي والإثبات.

وخلاصة لذلك أقول: إنّ معنى كلّ من "أحد" و"واحد" متقاربان وغير مترادفين لفروق دقيقة بينهما، فـ"أحد" صفة خالصة لله جلّ شأنه تتضمّن صفة "الواحد"، وهوالفرد في ألوهيته وربوبيته وذاته وصفاته وأفعاله، أمّا "واحد" فحامل لمعنى العدد إذ هوصفة الوحدانية في مقابل الإثنين والثلاثة، وهذا معناه أنّ صفة "أحد" أشمل من "واحد".

3/ الصّمد: الصّمد في **اللّغة** يعني السيّد المطاع الذي يصمد إليه في الحوائج، قال الجوهري (ت393ه): "صَمَدَهُ يصمُدُه صَمْداً، أي: قصده. والصمد السيد لأنّه يصمد إليه في الحوائج"[68].

قال الراغب الأصفهاني (ت503ه): "الصّمد السَيِّدُ الذي يُصمد إليه في الأمر، وصَمَدَ صَمْده قصد معتمدا عليه قَصْدَه"[69].

قال ابن منظور (711ه): "صَمَدَه يَصْمُدُه صَمْداً، وصمد إليه كلاهما: قَصَدَه. وصَمَدَ صَمْدَ الأمر: قَصَدَ قَصْدَه واعتمده... والصَّمَدُ بالتحريك: السيِّدُ المطاعُ الذي يقضي دونه أمر... وقيل: الذي يُصْمَدُ إليه في الحوائج أي يُقْصَدُ... والصَّمدُ: من صفاته تعالى وتقدس لأنّه أُصْمِدت إليه الأمور فلم يقض فيها غيره...وقيل: الصّمدُ الدائم الباقي بعد فناء خلقه...وقيل: الصّمدُ الذي صَمَدَ إليه كلّ شيء أي الذي خلق الأشياء كلّها لا يستغني عنه شيء وكلّها دالٌّ على وحدانيته"[70].

أمّا **اصطلاحا** فالصّمدُ له معاني عديدة منها: السيّد الذي يصمد إليه في الحوائج، والدائم الباقي، والسيّد الذي لا يقضى أمر دونه.

قال القرطبي: "...الصمد الذي يصمد إليه في الحاجات"[71]، كما أورد مجموعة أقوال معرفة للصّمد فقال: "قال أهل اللّغة: الصّمد السيّد الذي يصمد إليه في التوازل والحوائج...وقال

قوم: الصّمد الدائم الباقي الذي لم يزل ولا يزال... وقال علي وابن عباس أيضا وأبو وائل شقيق بن سلمة وسفيان: الصمد هوالسيد الذي قد انتهى سؤدده في أنواع الشرف والسؤدد... وقال أبو هريرة: أنّه المستغني عن كلّ أحد، والمحتاج إليه كلّ أحد"[72].

وينساق إلى هذا أحمد الصاوي الذي قال بأنّ الصّمد هو "المقصود في الحوائج على الدوام"[73]، ولا يخرج عن هذا أحمد مصطفى المراغي القائل: "الصّمد: الذي يقصد في الحاجات"[74]، وإلى هذا ذهب الصابوني الذي عرّف الصمد بـ: "السيّد المقصود في قضاء الحاجات"[75]، وأيضا الدكتور وهبة الزحيلي الذي قال: "الصّمد المقصود في جميع الحوائج على الدوام" [76].

ونتيجة لهذا أقول: إنّ المفسّرين قد توافقت تعريفاتهم للصّمد، وهو السيّد المطاع المقصود في الحوائج والرغائب والمصائب، وهذا هو التعريف المشهور، فالرجوع إلى اللّه في كلّ أمر لأنّه متّصف بكلّ صفات الألوهية والربوبية، وقد ورد هذا الاسم في القرآن الكريم في موضع واحد، وهو سورة الإخلاص، وما يدلّ على شهرة التعريف قول أحمد الصاوي: "... هذا أحد أقوال في معنى الصّمد وهو المشهور"[77].

فلواستبدلت – افتراضا - مفردة الصّمد بمفردة "المقتدر" فماذا يحدث؟

بداية يحسن الاطلاع على المعاني، فـ"المقتدر" في اللّغــة ذو القدرة أي نفي العجز، قال أحمد بن فــارس (ت395ه): "القــاف والدال والراء أصــل صــحيح يــدل علــى مبلــغ الشــيء وكنهــه ونهايته... وقدرة الله على خليقته: إيتاؤهم بالمبلغ الــذي يشــاء ويريده"[78].

قال الراغــب الأصــفهاني (ت503ه): "القــدرة...إذا وصــف الله تعالى بها فهي نفــي العجــز عنــه، ومحــال أن يوصــف غيــر الله بالقدرة المطلقة معنى وإن أطلق عليه لفظت، بل حقّه أن يقــال قادر على كذا، ومتى قيل هو قادر فعلى ســبيل معنــى التقييــد، ولهذا لا أحد غير الله يوصف بالقــدرة مــن وجــه إلاّ ويصــح أن يوصف بالعجز من وجه، والله تعالى هو الذي ينتفي عنه العجــز من كلّ وجه.

والقدير هو الفاعل لما يشاء على قــدر مــا تقتضــي الحكمــة لا زائداً عليه ولا ناقصا عنه... والمقتدر يقاربه نحو﴿ فِى مَقۡعَدِ صِدۡقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقۡتَدِرِۭ ﴿٥٥﴾ ﴾[79] "[80] وينساق إلى ابــن منظــور (ت711ه) الذي قال: "...فالله عزّ وجلّ علــى كــلّ شــيء قــدير، والله سبحانه وتعالى مقدّر كلّ شيء وقاضيه، ابــن الأثيــر: فــي أسماء الله تعالى القادر، والمقتدر، والقدير، فالقــادر اســم فاعــل من قَدِرَ يَقْدِرُ، والقدير فعيــل منــه، وهــو للمبالغــة، والمقتــدر مُفْتعِل من اقتدر وهو الأبلغ. والاقتــدار علــى الشــيء: القــدرة عليه، والقدرة مصدر قولك قَدَرَ على الشيء قُدْرة أي ملكه، فهو

قادر وقدير، واقتدر الشيء: جعله قَدْراً. وقوله عزوجل: ﴿ عِندَ مَلِيكٍ مُّقۡتَدِرِۭ ﴾ [81]، أي قادر"[82].

أمّا اصطلاحا فمعناه يقترب كثيرا من معناه اللّغوي، إذ يعرّف في كتب التفاسير على أنّه من أسماء الله الحسنى، يقصد به القادر الذي لا يعجزه شيء.

قال أحمد الصاوي: "قادر لا يعجزه شيء" [83]، ويذهب إلى هذا المعنى أحمد مصطفى المراغي القائل: "أي لا يعجزه شيء"[84]، وأجد محمد علي الصابوني هو الآخر يرى أنّ "المقتدر" بأنّه قادر لا يعجزه شيء[85].

أمّا القرطبي فلا يخرج عمّا عناه سابقوه بقوله: "مقتدر أي قادر على ما أراد"[86].

وقريب من الدقة ما قاله الدكتور يوسف المرعشلي: "هو التامّ القدرة الذي لا يمتنع عليه شيء، ولا يحتجز عنه بمنع ولا قوة. وهو على وزن (مُفْتَعِل) من القدرة، إلاّ أنّ الاقتدار أبلغ وأعمّ، لا يقتضي الإطلاق، أمّا القدرة فقد يدخلها نوع من التضمين بالمقدور عليه، ودليل الاقتدار قوله سبحانه: ﴿ إِنَّ ٱلۡمُتَّقِينَ فِي جَنَّٰتٖ وَنَهَرٖ ﴿٥٤﴾ فِي مَقۡعَدِ صِدۡقٍ عِندَ مَلِيكٖ مُّقۡتَدِرِۭ ﴾ [87]، أي قادر على ما يشاء. وقد ورد هذا الاسم في أربعة مواضع من القرآن الكريم " [88].

فلو استبدلت – افتراضا – مفردة "الصّمد" بـ"المقتدر" فإنّ المعنى يختل ويضطرب، لأنّ لكلّ اسم من أسماء الله الحسنى معنى دقيق وموضع خاصّ ومقام معين، فالصّمد في سورة الإخلاص هو الأنّسب للموضع، لأنّه يحمل معنى الاقتدار وعبادة الله الواحد الأحد، لاسيّما وأنّ السّورة تتضمّن الوحدانية المطلقة لله تعالى في الذات، والصّفات، والأفعال.

بينما "المقتدر" فهو ثبوت الاقتدار ظاهريا، فإذا ما اعترى المؤمن أمرٌ فإنّه لا يقصد إلاّ الله جلّ شأنه لقضاء حوائجه، فالتوجّه إليه معناه عبادته وتوحيده، وكذا أنّه قادر وقدير ومقتدر، لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء.

أضف إلى ذلك، إنّ اسم الصمد يراعي صوت الفاصلة القرآنية وهو "الدال" لإحداث الانسجام الصوتي والموسيقي.

4/ كفؤ: الكفء في <u>اللّغة</u> معناه المثل والنظير، قال الجوهري (ت393ه): "والكفيء: النظير، وكذلك الكُفء، والكفوء على فُعْل وفُعُل المصدر الكفاءة، وتقول: لا كفاء له بالكسر وهو في الأصل مصدر أي: لا نظير له..." [89].

قال أحمد بن فارس (ت395ه): "الكاف والفاء والهمزة أصلان يدلّ أحدهما على التساوي في الشيئين، ويدلّ الآخر على الميل والإمالة والاعوجاج، فالأول: كافأت فلانا إذا قابلته بمثل صنيعه، والكفء: المثل"[90].

قال الراغب الأصفهاني (ت503ﻫ): "الكفء في المنزلة والقدر...ومنه المكافأة أي المساواة والمقابلة في الفعل"[91].

قال ابن المنظور (ت711ﻫ): والكَفِئ: النظير، وكذلك الكُفْءُ والكُفُوءُ، على فُعْل وفعول. والمصدر الكفاءة، بالفتح والمد...والكفء: النظير والمساوي... وتكافأ الشيئان: تماثلا"[92].

أمّا في الاصطلاح، فإنّ معنى الكفء يقترب كثيرا من معناه اللّغوي، إذ يرى القرطبي أنّ الكفؤ يعني المثل والنظير والشبيه[93].

وإلى هذا المعنى يذهب كلّ من أحمد الصاوي الذي يرى أنّ الكفؤ بمعنى المكافئ والمماثل[94]، وأحمد مصطفى المراغي القائل: "الكفؤ والمكافئ: النظير في العمل والقدرة"[95]، ومحمد علي الصابوني القائل: "هو المثيل والنظير" [96]، والأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي القائل: "كفؤا" أي مكافئا ومماثلا والكفء والمكافئ: النظير والمثيل"[97].

إذن كلمة "الكفء" وهي في موضعها من السّورة تعني – فيما يبدو لي - أنّ الله لا يماثله أحد لا في الذات ولا في الصّفات ولا في الأفعال، لقوله تعالى: ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴾ [98]

هناك من يجعل كلمة "الكفء" ترادف "الشبيه" في المعنى فهل حقا هما مترادفان؟ قبل الإجابة يفضّل تبيان معنى "الشبيه"، لغة تعني: المثل والمثيل، قال الجوهري (ت393ه): "شِبْهٌ وشبيهٌ لغتان بمعنى يقال: هذا شِبْهُهُ أي شبيهه...والمشتبهات: المتماثلات، وتشبيهه بكذا، والتشبيه: التمثيل"[99].

قال الراغب الأصفهاني (ت503ه): "الشِّبْهُ والشّبه والشّبيهُ حقيقتها في المماثلة من جهة الكيفية كاللون والطعم وكالعدالة والظلم...قال: ﴿ وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا ﴾ [100]...أي يشبه بعضه بعضا لونا لا طعما وحقيقة، وقيل متماثلا في الكمال والجودة"[101].

قال ابن منظور (ت711ه): "الشّبه والشّبه والشّبيه: المثل والجمع أشباه، وأشبه الشيءُ الشيءَ: ماثله"[102].

وتجد أحمد الصاوي في تفسيره يعرِّفه تعريفا أقرب إلى الدقّة من تعريف علماء اللّغة، إذ يرى أنّ "الشبيه" هو المشارك في غالب صفاتك لا في جميعها.

وعليه فرغم التقارب الشديد بينهما في المعنى فهما غير مترافين، فـ"الكفء" يدلّ على المثل الكلّي [في كلّ شيء]، بينما "الشبيه" فيدلّ على المثل في غالب الشيء.

وفي هذا الصدد، يفرّق أحمد الصاوي بين الكفؤ والشبيه والمثيل والنظير فيقول: "واعلم أنّ الكفؤ يعمّ الشبيه والنظير

والمثيل، فالمثيل هو المشارك لك في جميع صفاتك، والشبيه هو المشارك في غالبها، والنظير هو المشارك في أقلّها، والله تعالى منزّه عن ذلك كلّه"[103]

إذن "الكفء" أشمل من "الشبيه" في المعنى، لذلك جاء انتقاؤه دقيقا، لاسيّما وأنّه في موضع النفي المطلق بوجود أحد مماثل لله تعالى في الذات، والصّفات، والأفعال.

وخلاصة القول: إنّ سورة الإخلاص تميزت عن باقي السور بأنّها وُضعت في حقّ الله جلّ شأنه، لتوحيده وتبيان صفاته الكمالية، وتنزيهه عن كلّ نقص ومجانسة ومشابهة، لذلك كان انتقاء مفرداتها في منتهى الدقّة، إذ كلّ كلمة منها تصبّ في دلالة الوحدانية المطلقة لله تعالى في الذات والصّفات والأفعال، فلفظ الجلالة "الله"، و"أحد"، و"الصمد" كلّها أسماء خاصّة به سبحانه لا يشركه فيها غيره، أمّا كلمة "كفوا" في موضعها تحمل معنى ليس كمثله شيء وهو الواحد الأحد .

وعليه فكل من صوت الفاصلة القرآنية والمفردة القرآنية قد أسهما في إبراز الوحدانية المطلقة لله تبارك وتعالى في الذات والصّفات والأفعال داخل السّورة.

المصادر والمراجع :

- القرآن الكريم

عناية غازي: أسباب نزول القرآن، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة، ط (1)، 1407هـ-1987م -

الزحيلي وهبة: التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر، دمشق، ط (1)، ج (30)، 1411هـ/1991م

- الطبري: جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، المجلد (12)، 1329هـ

- الزمخشري: الكشاف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (1)، 1415هـ-1995م

- الصاوي أحمد: حاشية العلامة الصاوي على تفسير الجلالين، دار الفكر، ج (4)، 1397هـ-1977م

- ابن أحمد الفراهيدي الخليل: معجم العين

- القرطبي: الجامع في أحكام القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت، ج (19)، 1329هـ-1950م،

-المرعشلي يوسف: ولله الأسماء الحسنى، دار المعرفة، بيروت، ط (2)، 1427هـ-2006م..

- ابن جني: سر صناعة الإعراب، تحقيق د/ حسن هنداوي، دمشق، دار القلم، ج (1)، ط (2)، 1413هـ/1992م

- بلقاسم محمد: (مدخل كتاب الدرس الصوتي من خلال "سر صناعة الإعراب" لابن جني)، مجلة الصوتيات بين التراث والحداثة، البليدة، العدد (1)، أفريل 2002م

- البيسوسي علي: القول المألوف في صفات الحروف

- زرفة أحمد: أسرار الحروف، (د-ت)

- حجازي محمود فهمي: مدخل إلى علم اللّغة(د-ت)

- السعران محمود: علم اللّغة ـــ مقدمة للقارئ العربي ـــ

- شامية أحمد: في اللّغة، دار البلاغ للنشر والتوزيع، الجزائر، ط (1)، 1423هـ-2002م

- كراكبي محمد: (أثر الحداثة اللسانية في قراءة التراث العربي القديم) مجلة الصوتيات بين التراث والحداثة، البليدة، العدد (1)، أفريل 2002م

- عباس حسن: خصائص الحروف العربية ومعانيها، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1998م

- الحصني اياد: معاني الأحرف العربية، ج (1)، ج (1)، 2006م

القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت، ج (1)،1372 هـ-1952م -

- الجوهري: الصحاح تاج العروس وصحاح العربية، تحقيق اميل بديع يعقوب ود/ محمد نبيل طريفي، دار الكتب العلمية، بيروت،ج (6)، 1420هـ-1999م.

- الأصفهاني الراغب: معجم مفردات ألفاظ القرآن، ضبطه ابراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (1)، 1413هـ-1997م

ابن منظور: لسان العرب المحيط، دار الجيل، بيروت،المجلد (1)، 1408هـ-1988م. -

- الرافعي: العلاوة والتذنيب، نقلا عن المركشلي يوسف: ولله الأسماء الحسنى، دار المعرفة، بيروت، ط (2)، 1427هـ-2006

القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، الكتاب العربي، بيروت، ج (1)، 1372هـ-1997م -

ابن منظور: لسان العرب المحيط، دار الجيل، بيروت، المجلد (1)، 1408هـ-1988م -

المراغي أحمد مصطفى: تفسير المراغي، دار الفكر، ط (3)، المجلد (10)، 1394هـ-1977م -

- الصابوني محمد علي: صفوة التفاسير، دار الفكر، بيروت، 1401هـ

- الشربيني الخطيب: مغنى المحتاج نقلا عن المرعشلي يوسف: ولله الأسماء الحسنى، دار المعرفة، بيروت، ط (2)، 1427هـ-2006م

الزحيلي وهبة: التفسير المنير، دار الفكر، دمشق، ط (1)، ج (1-2)، 1411هـ-1991م. -

محمود مخلوف حسنين: أسماء الله الحسنى، دار الشهاب، باتنة، 1394هـ-1974م. -

- الجوهري: الصحاح، تحقيق اميل بديع يعقوب، د/ محمد نبيل طريفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ج (5)، 1320ه-1999م.

- ابن منظور: لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، المجلد (09)

ابن فارس أحمد: مقاييس اللّغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، دار الجيل، المجلد (1)، 1411ه-1991م، -

ابن منظور: لسان العرب المحيط، دار الجيل، بيروت، المجلد (01)، 1408ه-1988م-

- الزحيلي وهبة: التفسير المنير، دار الفكر، بيروت، ط (1)، ج (30)، 1411ه/1991م

الغزالي أبوحامد: المقصد الأسنى في أسماء الله الحسنى نقلا عن المرعشلي يوسف: ولله الأسماء الحسنى. -

- ابن الأثير مجد الدين: النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة الاسلامية، المجلد (5)، (د.ت).

-الجرجاني عبد القاهر: دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المدني، مطبعة المدني، جدة، ط (3)، 1413ه-1992م

-المرعشلي يوسف: ولله الأسماء الحسنى، دار المعرفة، بيروت، ط (2)، 1427ه-2006م

الهوامش:

1 الإخلاص: 1-4

2 عنايــة غــازي: أســباب نــزول القــرآن، دار الشــهاب للطباعــة والنشر،،باتنة، ط (1)، 1407ه-1987م، ص422 -423.

3 الزحيلي وهبة: التفسير المنير في العقيدة والشـريعة والمـنهج، دار الفكر، دمشق، ط (1)، ج (30)، 1411ه/1991م ص462

4 ينظر التفاسير الآتية: الطبري: جامع البيان في تفسير القـرآن، دار المعرفــة، بيــروت، المجلــد (12)، 1329ه، ص 202-203/ والزمخشــري: الكشاف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (1)، 1415ه-1995م، ص 813-814

والصاوي أحمد: حاشية العلامــة الصــاوي علــى تفســير الجلالــين، دار الفكر، ج (4)، 1397ه-1977م، ص 364/ الزحيلي وهبة: التفسير المنيــر في العقيدة والشريعة والمنهج، ص 461.

5 ينظر: ابن أحمد الفراهيدي الخليل: معجم العين، ص 58.

6 ينظر التفاسير الآتية: الطبري: جامع البيان في تفســير القــرآن، ص 221-224/ القرطبي: الجامع في أحكام القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت، ج (19)، 1329ه-1950م، ص 245-250/ الصــاوي احمــد: حاشــية العلامــة الصاوي على تفسير الجلالــين، ص 264-265/ الزحيلــي وهبــة: التفســير المنير في العقيدة والشريعة والمــنهج، ص 461/ المرعشــلي يوســف: ولله الأسماء الحسنى، دار المعرفة، بيروت، ط (2)، 1427ه-2006م، ص 352.

7 ابن جني: سر صناعة الإعراب، تحقيق د/ حسن هنــداوي، دمشــق، دار القلم، ج (1)، ط (2)، 1413ه/1992م، ص47.

8 ابن جني: سر صناعة الإعراب، ص 185.

9 ينظر المصدر نفسه، ص 61

10 ينظر بلقاسم محمد: (مدخل كتاب الدرس الصوتي من خلال "سر صناعة الإعراب" لابن جني)، مجلّة الصوتيات بين التراث والحداثة، البليدة، العدد (1)، أفريل 2002م، ص 82.

11 ابن جني: سر صناعة الإعراب، ص 63.

12 لبيسوسي علي: القول المألوف في صفات الحروف، ص 44ـ

13 ينظر: زرفة أحمد: أسرار الحروف، ص 81 ـ 82 ـ 83.

14 ينظر: حجازي محمود فهمي: مدخل إلى علم اللّغة، ص 64 و65 و73 .

15السعران محمود: علم اللّغة ـــ مقدمة للقارئ العربي ـــــ، ص 155.

16 شامية أحمد: في اللّغة، دار البلاغ للنشر والتوزيع، الجزائر، ط (1)، 1423ه-2002م، ص52

17 شامية أحمد: في اللّغة، ص 46.

18 ينظر كراكبي محمد: (أثر الحداثة اللسانية في قراءة التراث العربي القديم) مجلّة الصوتيات بين التراث والحداثة، البليدة، العدد (1)، أفريل 2002م، ص 74.

19 عباس حسن: خصائص الحروف العربية ومعانيها، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1998م، ص 67

20 ينظر: عباس حسن: خصائص الحروف العربية ومعانيهـا، ص 66 ـ 67.

21 ينظـر: الحصـني ايـاد: معـاني الأحـرف العربيـة، ج (1)، 2006م، ص35-36

22 ينظر: القرطبي: الجـامع لأحكـام القـرآن، دار الكتـاب العربـي، 1372 بيروت،ه-1952م، ج (1)، ص 102-103.

23 الجوهري: الصحاح تاج العـروس وصـحاح العربيـة، تحقيـق اميـل بديع يعقوب ود/ محمد نبيل طريفي، دار الكتب العلميـة، بيـروت،ج (6)، 1420ه-1999م، ص 118-120.

24 مريم: 65.

25 الأصفهاني الراغب: معجم مفردات ألفاظ القرآن، ضـبطه ابـراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (1)، 1413ه-1997م، ص 28

26 ابن منظور: لسان العرب المحيط، دار الجيل، بيروت، المجلـد (1)، 1408ه-1988م، ص 87.

27 الرافعي: العلاوة والتـذنيب، نقـلا عـن المركشـلي يوسـف: ولله الأسماء الحسنى، دار المعرفة، بيروت، ط (2)، 1427ه-2006م، ص8.

28 ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، الكتاب العربـي، بيـروت، ج (1)، 1372ه-1997م، ص 103.

29ابن منظور: لسان العرب المحيط، دار الجيل، بيروت، المجلـد (1)، 1408ه-1988م، ص 87.

30 ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص 103

31 المصدر نفسه، ص 102..

31 المراغي أحمد مصطفى: تفسير المراغي، دار الفكر، ط (3)، المجلد (10)، 1394ه-1977م، ص 27.

33 الصابوني محمد علي: صفوة التفاسير، دار الفكر، بيروت، 1401ه، ص 24.

34 الشربيني الخطيب: مغنى المحتاج نقلا عن المرعشلي يوسف: ولله الأسماء الحسنى، دار المعرفة، بيروت، ط (2)، 1427ه-2006م، ص 8.

35 ينظر الزحيلي وهبة: التفسير المنير، دار الفكر، دمشق، ط (1)، ج (1-2)، 1411ه-1991م، ص 56

36 محمود مخلوف حسنين: أسماء الله الحسنى،، دار الشهاب، باتنة، 1394ه-1974م، ص 27.

37الجوهري: الصحاح، تحقيق اميل بديع يعقوب، د/ محمد نبيل طريفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ج (5)، 1320ه-1999م، ص 352.

38 ابن منظور: لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، المجلد (09)، ص 278

ابن منظور: لسان العرب، ص 278.

39 البقرة: 255.

40 الواقعة: 74.

41محمود مخلوف حسنين: أسماء الله الحسنى، ص 52.

42 الجوهري: الصحاح تاج العروس وصحاح العربية،ج(5)، ص 4.

43 ابن فارس أحمد: مقاييس اللّغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، دار الجيل، المجلد (1)، 1411ه-1991م، ص 67

44 الأصفهاني الراغب: معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص 28

45 ابن منظور: لسان العرب المحيط، دار الجيل، بيروت، المجلد (01)، 1408ه-1988م،ص 27.

46 القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج (20)، ص 244.

47 الصاوي أحمد: حاشية العلامة الصاوي على تفسير الجلالين، ج (4)، ص 365. لقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج (20)، ص 244.

48 المراغي أحمد مصطفى: تفسير المراغي، المجلد (10)، ص 264

49 الزحيلي وهبة: التفسير المنير، دار الفكر، بيروت، ط (1)، ج (30)، 1411ه/1991م، ص 464.

50الجوهري: الصحاح تاج العروس وصحاح العربية،ج (5)، ص 166-167.

51 ا بن فارس أحمد: مقاييس اللّغة، المجلد (2)، ص 90-91.

52 الأصفهاني الراغب: معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص 586.

53 ابن منظور: لسان العرب، المجلد (7)،ص 231-233.

54 الزحيلي وهبة: التفسير المنير، ج (1)، ص 58.

55 المرعشلي يوسف: ولله الأسماء الحسنى، ص352

56 الغزالي أبو حامد: المقصد الأسنى في أسماء الله الحسنى نقلا عن المرعشلي يوسف: ولله الأسماء الحسنى، ص: 353

57 ابن الأثير مجد الدين: النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة الاسلامية، المجلد (5)، (د.ت)، ص 159.

58ابن منظور: لسان العرب، ضبطه مكتب تحقيق التراث، المجلد (15)، ص 231-233.

59 ينظر الجوهري: الصحاح، ج (2)، ص 4.

60 الأحزاب: 32

61 الحاقة: 47

62 البقرة: 163

63 المائدة: 73

64 التوبة: 31

65الكهف: 110.

66 ينظر الجرجاني عبد القاهر: دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المدني، مطبعة المدني، جدة، ط (3)، 1413ه-1992م، ص 335.

67ص: 65

68 الجوهري: الصحاح، ج (2)، ص 94-95.

69 الأصفهاني الراغب: معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص 320.

70 ابن منظور: لسان العرب المحيط، المجلد (4)، ص473.

71 القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج (19)، ص 245.

72 القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج (19)، ص 245..

73 الصاوي أحمد: حاشية العلامة الصاوي على تفسير الجلالين، المجلد (4)، ص: 365

74 المراغي أحمد مصطفى: تفسير المراغي، المجلد (10)، ص 264.

75الصابوني محمد علي: صفوة التفاسير، المجلد (3)، ص 620.

76 الزحيلي وهبة: التفسير المنير، ج (30)، ص 464.

77 الصاوي أحمد: حاشية العلامة الصاوي على تفسير الجلالين، المجلد (4)، ص 365.

78 ابن فارس أحمد: مقاييس اللّغة، المجلد (5)، ص 62-63.

79 القمر: 55

80 الأصفهاني الراغب: معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص 411.

81 القمر:55

82 ابن منظور: لسان العرب، المجلد (11)، صّ 55-56.

83 الصاوي أحمد: حاشية العلامة الصاوي على تفسير الجلالين، ص 151.

84 المراغي أحمد مصطفى: تفسير المراغي، المجلد (9)، ص 95.

85الصابوني محمد علي: صفوة التفاسير، ص 290.

86 القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج (17)، ص 145

87 القمر: 54-55

88 المرعشلي يوسف: ولله الأسماء الحسنى، دار المعرفة، بيروت، ط (2)، 1427ه-2006م، ص 388.

89 الجوهري: الصحاح، ج (1)، ص 984

90 ا بن فارس أحمد: مقاييس اللّغة، المجلد (5)، ص 189.

91 الأصفهاني الراغب: معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص 484

92 ابن منظور: لسان العرب المحيط، المجلد (5)، ص.

93 القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج (20)، ص 246.

94 الصاوي أحمد: حاشية العلامــة الصــاوي علــى تفســير الجلالــين، المجلد (4)، ص 350.

95المراغي أحمد مصطفى: تفسير المراغي، المجلد (10)، ص 264.

96الصابوني محمد علي: صفوة التفاسير، المجلد (3)، ص 620.

97 الزحيلي وهبة: التفسير المنير، ج (30)، ص 464.

98 الشورى: 11

99 الجوهري: الصحاح، ج (06)، ص 138

100 البقرة: 25.

101 الأصفهاني الراغب: معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص 285.

102 ابن منظور: لسان العرب المحيط، المجلد (7)، ص23

103 الصاوي أحمد: حاشية العلامة الصاوي علــى تفســير الجلالــين، المجلد (4)، ص 365.

لغتنا العربية في معركة الحضارة

أ. ليلى سهل

ج. محمد خيضر بسكرة

الملخص

جاءت هذه الدراسة لتوضح قضية العربية في رهانها وتحديها للحضارة العالمية، والذي يستدعي منّا التعمق في بسط المسألة، فكان لابد أن تتبوأ المسألة اللّغوية الخاصّة باللّغة العربية منزلة الصدارة في اهتماماتنا الفكرية خاصّة، ونحن نجد شعور بعض المثقفين بأن اللّغة الأجنبية لغة أهل الحضارة والتقدم، يجعلهم يلجؤون إلى تطعيم حديثهم بأسماء وتعبيرات أجنبية، كدليل من وجهة نظرهم على علوّ كعبهم في العلم، وسموّ ثقافتهم، وما ذلك إلاّ لونا من التلوث اللّغوي الذي انتشر بين كثير من المتعلمين. لذا يجب الحفاظ على ذاتنا لا الانغلاق عليها، كما سيفهم الكثيرون. والحفاظ على الذات يتطلب معرفتها وفهمها، فسنجد أنفسنا مرغمين على احترامها وتقديرها حق قدرها. فاللّغة العربية لغة وعي وشهادة ينبغي إنقاذها سليمة بأي ثمن.

RÉSUMÉ:

Cette étude est venu d'expliquer la cause arabe et la raison d'espérer, au mépris de la civilization mondiale et qui exige la poursuite de l'extension de la question, nous devons donc prendre la question de la langue de l'état de la langue arabe dans notre chef de file intellectuel, d'autant que nous de trouver un sens, que les intellectuels de la langue étrangère la langue de la population de la civilisation et les progrès abri S'exprimant pour la vaccination des noms et des éléments de preuve des expressions étrangères de leur point de vue à haute ils augmentation de la science, la culture et HH ne sorte de pollution linguistique qui s'est répandue parmi de nombreuses personnes instruites. Doivent donc maintenir le blocage par nous-mêmes non pas comme beaucoup de gens vont comprendre et conserver les caractéristiques requises pour la connaissance de soi et de compréhension, Fsnjdna l'obligation de respecter et de l'appréciation de la langue arabe la langue de sensibilisation doivent être enregistrés et un certificat valable à n'importe quel prix.

تعدّ اللّغة أفضل السبل لمعرفة شخصية أمّتنا وخصائصها، وهي الأداة التي سجّلت منذ أبعد العهود أفكارنا وأحاسيسنا، وهي البيئة الفكرية التي نعيش فيها، وحلقة الوصل التي تربط الماضي بالحاضر وبالمستقبل. إنّها تمثّل خصائص اللّغة تقوى إذا قويت وتضعف إذا ضعفت.

حيث تشكّل المحور الأساسي لنقل المعلومات باختلاف أنواعها وتشعّب مجالاتها. فالفعل الإنساني يفكّر باللّغة ويترجم أفكاره إلى اللّغة، والنشاط الإنساني بأسره لا تقوم له قائمة بدون اللّغة. ولقد استحدثت لنفسها في ظلّ الكمبيوتر والمعلوماتية أدوارا جديدة بجوار دورها الاقتصادي والسياسي والمصرفي. فاللّغة تسهم بدور أساسي في الأفكار المحورية للغات البرمجة، وتعدّ عنصرا جوهريا في ما يطرح على ساحة الذكاء الاصطناعي، حيث ينتظر أن تقوم بدور الوسيط في الحوار بين الإنسان والآلة. وإذا انتقلنا إلى الحديث عن دور كل لغة في مسألة المعلوماتية والمعالجة بالكمبيوتر، فذلك سيرتبط بالعولمة وتأثيراتها على اللّغة، فهي من أفضل السبل لمعرفة شخصية أمتنا وخصائصها، وهي الأداة التي سجّلت منذ أبعد العهود أفكارنا وأحاسيسنا، وهي البيئة الفكرية التي نعيش فيها، وحلقة الوصل التي تربط الماضي بالحاضر وبالمستقبل. إنّها تمثّل خصائص اللّغة تقوى إذا قويت وتضعف إذا ضعفت.

وإنّ مستقبل اللّغة العربية يرتبط باستخدامها المتزايد والجادّ في شبكات المعلومات العالمية، وإنّ هذا يتطلب جهوداً كثيرة على المستوى اللّغوي، وعلى مستوى تقانات المعلومات، وعلى مستوى دراسة المستفيدين، حتى نجد الجامعات والوزارات والمجامع في الدول العربية، تَتَعامَلُ باللّغة العربية، ممّا يشكل أحد تحديات المستقبل القريب، لتكون العربية مع اللّغات

العالمية الحية وسيلةً لنقل المعلومات بالتقانات المتقدمة، كما يتطلب أن تصبح اللّغة العربية لغةً منتجةً للعلم، لتتبوأ المكانة الرفيعة بين لغات العالم، فقد كانت في عصور ازدهار الحضارة الإسلامية لغة للعلم بمدلوله الدقيق الشامل، ارتقت إلى الذروة، وحازت قصب السبق بين اللّغات العالمية، حتى صار طالب العلم من أيّ ملّة أو عرق، يتّخذ من العربية وسيلة لاكتساب العلوم والإحاطة بها والتبحّر فيها. لهذا كله أردت في هذه الدراسة أن أشير إلى: **اللّغة العربية ومكانتها بين اللّغات العالمية، وأهمّ تحدياتها، لتتبوأ المكانة الرفيعة بين لغات العالم.**

فاللّغة "هي أساس وحدة اللّغة ومستودع حضارتها ومرآة فكرها، فهي نشاط الفكر وصداه الذي يتردّد في آفاق المجتمع ورحاب النفس، وهي القدر المشترك من الحياة النفسية بين أبناء اللّغة الواحدة، في إطارها يتمّ تفاعل الأفكار، وفي نظام رموزها يتمّ التعبير عن التنظيم الكامل لحياة الحضارات وأنماط أفكارها".[1] وهي "وعاء للثقافة والثقافة أساس الحضارة، والحضارة ترجمة الهوية. فاللّغة من أهمّ الأركان التي تعتمد عليها الحضارات ومن أهمّ العوامل التي تساهم في تشكيل هوية اللّغة، وكلّما كانت اللّغة أكثر اتصالا بثقافة الشعوب كانت أقدر على تشكيل هوية اللّغة"[2]. فلقد غدت العربية لغة تحمل رسالة إنسانية بمفاهيمها وأفكارها، واستطاعت أن تكون لغة حضارة إنسانية واسعة، اشتركت فيها أممّ شتى. فإنّ العرب

نواتها الأساسية والموجّهين لسفينتها، اعتبروها لغة حضارتهم وثقافتهم، فاستطاعت أن تكون لغة العلم والسياسة، والتجارة والعمل والتشريع والفلسفة والمنطق والصرف والأدب والفنّ. واللّغة من اللّغة أساس وحدتها ومرآة حضارتها، ولغة قرآنها الذي تبوأ الذروة، فكان مظهر إعجاز لغتها القومية.

وتعتبر اللّغة العربية لغة لشعوب مهمّة وحضارة عظيمة، ولهذا تسابقت الشعوب الأخرى على دراستها من مشارق الأرض إلى مغاربها[3]. فكانت ولا تزال الشاحنة الأساسية للأفكار العربية الإسلامية، بحيث لا يمكن قهرها عبر محاولة التقليل من أهمّيتها واستبدالها بالعامية أو لغة أجنبية، وهذا لأنّها تملك خصائص فريدة من نوعها، تجعلها في درجات فوق أعظم اللّغات الحالية. ويمكن تلخيصها في ما يلي[4]:

- إنّ اللّغة العربية هي اللّغة الوحيدة في العالم التي تكتب كما تنطق.

- تملك العربية نظاما فريدا من نوعه في تركيب كلماتها، وإذا أحسن استعماله سوف يحافظ على سلامتها ونقاوتها.

وإنّ ازدهار اللّغة العربية في هذا العصر، وفي كل العصور، مرهونٌ بازدهار العلوم والتقانة في الدول العربية، حتى تصبح لغة البحث العلمي في هذه الحقول جميعاً، لأنّ اللّغة تنمو وتتطور وتزدهر بنموّ اللّغة التي تنتمي إليها والناطقة بها.

ولقد غدت العربية لغة تحمل رسالة إنسانية بمفاهيمها وأفكارها، واستطاعت أن تكون لغة حضارة إنسانية واسعة، اشتركت فيها أمم شتى. فإنّ العرب نواتها الأساسية والموجّهين لسفينتها، اعتبروها لغة حضارتهم وثقافتهم، فاستطاعت أن تكون لغة العلم والسياسة، والتجارة والعمل والتشريع والفلسفة والمنطق والصرف والأدب والفن. واللّغة من اللّغة أساس وحدتها، ومرآة حضارتها ولغة قرآنها، الذي تبوأ الذروة، فكان مظهر إعجاز لغتها القومية.

فلا يمكن النظر إلى اللّغة إلا على أساس أنها ظاهرة اجتماعية، أو نظام اجتماعي متكامل ومترابط مع غيره من النظم الاجتماعية الأخرى، يعمل من خلال قواعد تنسّق حياة الجماعات واستقرارها، وتسهّل تفاهم الأفراد في ما بينهم. وعلى هذا الأساس "فكل المجتمعات والأمم تعتز بلغتها، لأنّها رمز كيانها وعنوان شخصيتها، ومستودع ثرائها الحضاري والثقافي والعقائدي، وقوة وحدتها القومية. وإذا كانت الأمم الأخرى تعتز بلغاتها وتتعصّب لها، وتحاول نشرها في كل مكان واتجاه، فعلينا نحن أيضا أن نعتز بلغتنا العربية، وأن نعتني بتعلّمها، والأخذ بأسباب نشرها وتدريسها".[5]

واهتمامنا بلغتنا العربية واعتزازنا بها، لا يتأتى من منظور أنّها مادة دراسة فحسب، بل باعتبارها عاملا أساسيا، في بناء الإنسان العربي بكلّ جوانبه، ومحورا للعملية التعليمية كلّها، بل

محورا أساسيا للتعلّم الذاتي، ومحورا أساسيا للنشاط الإنساني البنّاء في المجتمع كلّه. ولقد عاشت بفضل تغلّبها على المؤثرات المتكررة والمتواصلة، من طرف أولئك الذين أرادوا بها شرا على مرّ التاريخ، بل وأكثر من هذا، فإنّ اللّغة العربية قد فتحت ذراعيها لاستقبال واستيعاب كثير من مفردات هندية ويونانية وفارسية قديمة، وبواسطتها تم نقل علوم الهند واليونان والفرس، من الفلسفة والمنطق، والطب والفلك، والرياضيات والكيمياء وغيرها.

وعلى الرّغم من هذا، فإنّ اللّغة العربية لا تزال تعيش وإلى اليوم مخاضا عسيرا، يثنيها عن أخذ مكانتها الطبيعية داخل بنائها الاجتماعي، بسبب نظرة البعض إليها، على أنها لغة قاصرة، لا يمكن أن تساير التطور المذهل، الذي تعرفه الإنسانية في مجال العلم والتكنولوجيا والتخطيط والتنظيم. وإن كان هذا الزعم صحيحا إلى حدّ ما، فالعيب ليس في اللّغة ذاتها، وإنّما في أولئك الذين يحاولون وبشتى الطرق والوسائل الإبقاء عليها ظلّما، بعيدا عن هذا التطور والمساهمة في إثراء الحضارة البشرية، كباقي لغات العالم الأخرى، فهي الآن فاقدة الهوية فاقدة العروبة. إنّها أمشاج وأخلاط من الكلام، فصيحة نادرة الاستخدام، ومملوءة باللحن والخطأ، وفي المدارس والمعاهد العامّة، تقدم بطريقة هوجاء، غير منضبطة المعالم. وتقدم

موادها أحيانًا باللّغة العامية، بل إنّ النحو نفسه يقدّم بهذه الطريقة.

أما في الجامعات، فإن أصحاب الاختصاص لا نجد لهم أي اهتمام بها ولا بدروسها الاهتمام المناسب، حتى إنّ مؤلفاتهم وآثارهم المكتوبة، محشوّة بالخطأ والتجاوز. ونلاحظ الخلط كل الخلط في تقديم المواد العلمية، كالطب والهندسة ونحوهما، حيث يؤثر بعضهم التعامل مع الطلاب باللّغات الأجنبية، ضاربين صفحًا عن اللّغة العربية، في حين إنّه من الأوفق والأسلم، بل من الواجب، تعريب اللسان باستخدام اللّغة القومية.

وإن اللّغة العربية كائن اجتماعي قبل كل شيء، وأداة اتصال الأفراد الاجتماعية التي تستعمل في جل ميادين الحياة، وهي تتوفر على كل ما يمكّنها من مسايرة تطورات الحياة والعلوم، وقابلة للتعبير عن جوانب التقدم العصري، وهذا ما يمنح لكل لغة يهتمّ بها أصحابها. "والعربية كما أظهرت قوتها في الماضي، يمكنها ذلك اليوم بفضل ثرائها التاريخي، وما اكتسبته من ظواهر جديدة لكثرة المصطلحات العلمية والفنية الجديدة، وتيسيرها لبعض القواعد والتراكيب اللّغوية المعقدة، يجعلها تساير التطور في جميع مراحل الحياة ومجالاتها".[6] إذن فهي من اللّغات العالمية الكبرى، وهذا بشهادات أقوام كثيرين، والماضي كفيل بأن يثبت قوتها في العالم بأسره.[7] ومع ذلك

فهناك من يوجّه لها جملة من الاتهامات، نحاول التطرق لبعضها في النقاط الآتية:

- **كثرة المفردات** : يؤخذ على اللّغة العربية الفصحى كثرة مفرداتها ومترادفات الشيء الواحد، والتي تجهد القارئ أو المتعلم في الإحاطة بكلّ تلك المترادفات التي لا فائدة في كثرتها، كأن نجد الكثير من الأسماء للأسد والسيف والعسل، هذا ما أدى بالمناهضين لها باعتباره قصورا وضعفا فيها، ولكن الموضوعية تتطلب منا القول أن كثرة هذه المفردات ليست عيبا على الإطلاق، بل هي ميزة من مميزات رقي اللّغة العربية ودقتها، لأنّ ما يعيب عن هؤلاء هو أن المئات من المفردات المترادفة التي يظن الجاهلون بها بأنها لا معنى لها، هي في الحقيقة تحمل دلالات في غاية الدقة قلّما يوجد مثيل لها في اللّغات التي يقال أنها حية.[8]

- **الفقر في المصطلحات العلمية**: إنّ المشكلة التي تواجه اللّغة العربية في الوقت الراهن هي فقرها للمصطلحات العلمية، التي تعبّر عن مختلف مجالات الحضارة العصرية. وعندما نسلّم بقلة المصطلحات المعبّرة عن المخترعات العصرية في اللّغة العربية، ليس تأكيدا للدعوة إلى التخلّي عن هذه اللّغة إلى اللّغات العالمية الأخرى، وإنّما هو للتنبيه إلى المغالطة، وتحديد مسؤولية العجز في الناطقين بها، وليست في اللّغة بذاتها. كما أنه ليس من الموضوعية القول أن اللّغة العربية هي التي تحمل

بذور العجز وعدم المسايرة للحضارة العصرية، فقد عبّرت عن أرقى رموز الحضارة في عصرها الزاهر قبل الآن. فالتحدي لا يكمن في اللّغة نفسها بقدر ما يكمن في الناطقين بها الذين هجروها إلى لغات أخرى، ولم يحاولوا الزج بها في أعماق الحضارة الإنسانية والتكنولوجيا المعاصرة.

- عدم إعطاء بعض العرب مكان الصدارة للّغة العربية في بلدانهم :

نبدأ في سرد هذا التحدي بمثل عربي مفاده، من لم يحترم نفسه لا يمكن أن يحترمه غيره، وهذا ما نطبّقه على العرب الذين وصفوا لغتهم العربية ومشاكلها، في المرتبة الأخيرة من حيث اهتماماتهم الوطنية والقومية، فنجد منهم من يعتبرها مجرد وسيلة للتفاهم والاتصال بين أفراد المجتمع.[9] فلقد ناظلّ بعض العرب وبذلوا الجهد والمال، من أجل أن تعتمد اللّغة العربية كلغة رسمية، في الأمم المتحدة ومنظماتها المتخصّصة، رغم كلّ العراقيل الظاهرة والباطنة التي وضعت في طريق هذا الهدف من طرف أعدائها التقليديين، من الدول الاستعمارية التي تعرف قيمة اللّغة الوطنية، ودورها السياسي والحضاري على المدى البعيد، ثم من بعد هؤلاء يأتي بعض العرب الذين لم يكن لهم أيّ دور في تحقيق ذلك المكسب التاريخي، ليضربوا به عرض الحائط، فنراهم يلقون خطبهم الرسمية وغير الرسمية، باللّغة الفرنسية أو الانجليزية، تباهيا وتظاهرا بالتثقيف والانفتاح.

-اتهامها بالعقم والجمود والتحجّر والقصور، وأنها لم تعد ملائمة لأساليب القرن الحادي والعشرين عصر الثورة المعلوماتية، فكان منا من نظر إلى تخلف العرب العلمي في عصر الذرة، فأعلن أنّه لا يرى لهذا سبباً، غير تمسك العرب بلغتهم في مراحل التعليم عامّة، والتعليم العالي منها خاصّة، وآخر يلحّ في الدعوة إلى تدريس العلوم الطبية وغيرها بلغة غير عربية، ليظلّ المسلم عنده إحساس بعجز اللّغة العربية لغة القرآن.

تلك الدعاوى الرامية إلى تفجير العربية وتحويلها إلى ركام من التراكيب والدلالات التي يعجز اللبيب عن إدراك مراميها، فضلا عن المثقف العادي. وقد بلغ مداه وأقصاه في ما يسمّون أنفسهم (أهل الحداثة) والحداثة أمرها محدث وشر الأمور المحدثات، لم يفكّروا في حداثة تحافظ على خصوصيتنا وهويتنا وشريعتنا، وتوقف نزيف الكلمة الطيّبة التي نحروها على نصب الغموض، والرمز وعبث القول.

- عدم تعريب الفروع العلمية في الجامعات العربية: يعني لفظ التعريب نقل الأفكار من الخارج إلى الداخل، وكان يقصد بالتعريب نقل اللّفظ الأعجمي إلى العربية، ثم أصبح يقصد بالتعريب تصحيح الوضع الثقافي المختل بسبب الغزو الاستعماري، محاولته القضاء على اللّغة الوطنية، وإحلال اللّغة الأجنبية محلها. ولكن بعد زوال الاستعمار، فإن المقصود بالتعريب، هو عكس التعجيم أي الترجمة من اللّغات الأجنبية إلى

اللّغة العربية. وإذا كان الإعراب يستلزم إتقان اللّغة القومية وإعطائها الأوّلوية المطلقة، واتخاذها عنوانا للسيادة، فإن التعريب يستلزم هو الآخر تعلم اللّغات الأجنبية بأحدث الطرق والأساليب. ومن هنا ضرورة التفتح على الثقافة العالمية.[10]

وبالتالي كان على التنظير أن يلاحق هذه التطورات، وأن يطرح لها التفسيرات التي لابد أن تتعدد وتتضارب في مثل هذه الحالة، يضاف إلى ذلك طبيعة العولمة نفسها من حيث هي ظاهرة عريضة ترتبط بتطور المجتمع البشري أو تغير العالم، ومن حيث هي في طور التكوّن ولم تأخذ شكلها النهائي بعد، ومن ثم فإنه من الصعب حسم القول بشأنها.[11] وإذا كانت قد أصبحت القوة المؤثرة في واقع الحياة المعاصرة، وأصبحت كل المجتمعات تعيشها بدرجات متفاوتة، بما فيها أكثرها عزلة، وإذا كانت ترتبط بثورة علمية تكنولوجية غير مسبوقة، فإنها لاشك "تمثل فصلا جديدا في تاريخ البشرية، لابد أن تتضارب فيه الأقوال وتتعدّد، ليس فقط في ما يتعلّق بتعريفها، وإنّما أيضا في ما يتعلق بأبعادها، خصوصا مع أهمّية هذا التحديد في مجال كيفية التعامل معها، وكذلك على أساس تحديد إيجابياتها وسلبياتها، أو ما يمكن أن تقدّمه من فرص وما تطرحه من مخاطر أو قيود". [12] ولعلّه من الطبيعي أن تتعدّد تعريفاتها، بحكم تعدّد جوانبها وأبعادها ومستوياتها، وبحكم ما تتسم به من التركيب، ثم بحكم ما تتعرض له من تغيرات

حادة وسريعة. وأخيرا بحكم عدم اكتمالها في أرض الواقــع.[13] ويتسم مفهومها بقدر كبير من الغموض والتعقيد رغم كثــرة ما كتب عنه، شأنه في ذلك شأن العولمــة فــي واقعهــا، فواقــع العولمة يعكس نفس القدر من الغموض والتعقيد. وما كتب عن العولمة كثير إلى الحد الذي يجعله كفيلا بإزالة هذا الغموض، وفك هذا التعقيد. لكن لم يحدث وربما العكس هو الذي حــدث، فإن تكن العولمة تشير إلى تلك المجموعة من التطــورات التــي أعقبت انتهاء الحرب الباردة، والتــي تتجــه نحــو صــناعة عــالم تتلاشى فيه الحدود والفواصل، وينكمش فيــه الزمــان والمكــان، فذلك ليس بالأمر اليسير، فمن ناحية نجــد أنّ هــذه التغيــرات التي حدثت في الواقع بشكل سابق على التنظير، أي أنّ العولمــة في حقيقتها قد أصبحت أمرا واقعا، تعيشــه المجتمعــات قبــل أن تصاغ لها مقولات نظرية.[14]

فللعولمــة تعــاريف متباينــة نوعــا مــا مــن حيــث الشــمولية والجزئية، مختلفة مــن حيــث المنطلــق والهــدف، "فبعضــها ذو منطلق اقتصادي بحت، بينما البعض الآخر غير ذلــك. وبعضــها يهدف إلى تــرويج المصــطلح، وبعضــها التخويــف منــه. وهــذا الاختلاف في التعاريف أدى إلى التعدد في المواقف، وخاصّة بين الموقف الذي يعتبر العولمة بمثابة الأمركة أو الغربنــة، وبــين ذلك الــذي يعتبرهــا عمليــة تــرابط أكثــر بــين المجتمعــات، والانفتاح على بعضها البعض".[15]

إنّ ظاهرة العولمة في ظلّ عالم غير متكافئ، وفي ظلّ فجوة كبيرة، تفصل بين شعوب متقدمة غنية، وبين شعوب أخرى نامية فقيرة، تحمل في طياتها تهديداً بخطر ذوبان الثقافة تحت مظلّة نمط ثقافي موحد، يضم منظومة من القيم، يتم فرضها على بلدان العالم، وهو في الغالب النمط الثقافي الغربي، وبصفة خاصّة الأمريكي، وهنا تصبح الثقافات الوطنية محل اختبار حقيقي، إمّا أن تحافظ على تميزها وتفردها وسط هذا الذوبان الثقافي المتوقع، أو تتعامل مع هذا النمط، وتتوحد معه، فتفقد تميزها وتفردها، ومع مرور الوقت تذوب الهويات الحقيقية، وتطمس الملامح الذاتية، وذلك هو التحدي الحقيقي الذي يواجه العالم بأسره، وبصفة خاصّة دول العالم النامي. ويكون السؤال الجوهري أمام هذا العالم هو كيفية المواءمة بين متطلبات العولمة وضرورة الحرص في ذات الوقت نفسه على التمسك بخصائص الهويات الوطنية وثقافاتها.

تلك هي القضية الجديرة بأوسع نقاش بين رجال الفكر والثقافة، والإعلام في العالم النامي، إذ الكل في قارب واحد. فكل كاتب يقدم تعريفا يتماشى وتصوّراته للظاهرة، وما يريد أن يترتب عليها من آثار، وذلك ضمن اختصاصه، ممّا يجعل العولمة عند البعض وكأنّها تطور طبيعي وآلي، بل وحتمي لا خيار للدول سوى الأخذ بها. فالتعاريف تختلف في تكييف العولمة هل هي ظاهرة ناجزة وتامّة، أم هي عملية أو مجموعة

عمليات تحتاج إلى مرحلة لتكتمل معالمها وعناصرها، وإذا كانت ظاهرة أو عملية، هل هي متنوعة أو متعدّدة الجوانب، وهل هذه الجوانب مترابطة حتما، بمعنى أنّ الدولة لا تستطيع أن تختار منها ما تريد وترفض ما تريد؟ [16] وإنّ بعض التعاريف يعكس في ذاته نوعا من الاستخدام المحدد للعولمة، فبعضها يستخدم مفهوم العولمة" كمرادف للدولة، وبعضها كمرادف للعالمية وبعضها كمرادف للأقلمة والغربنة والأمركة. وبالتأكيد فإنّ استخدام المصطلح مسألة منهجية تعبّر عن المنطلق، وتعكس نوع التوجّه وتحدّد الوسائل الضرورية للوصول إلى النتائج المتوخاة". [17]

ومصطلح العولمة يعني "عالمية العادات والقيم والثقافات لصالح العالم المتقدّم اقتصاديا وبمعنى آخر محاولة سيطرة قيم وعادات وثقافات العالم الغربي على بقية دول العالم خاصّة النامي منها بشكل يؤدي إلى خلط كافة الحضارات وإذابة خصائص المجتمعات هذا بالإضافة إلى تهميش العقائد الدينية". [18]

ولقد تعدّدت الرؤى وتضاربت الآراء حول مفهومها، وارتبط الحديث عنها بظهور مجموعة من التطورات غير المسبوقة في المجالات الفكرية والتكنولوجية والاقتصادية، دفعت في اتجاه زيادة ترابط العالم وانكماشه، فقررت العولمة لدى أغلب الباحثين، دخول العالم مرحلة جديدة، من أهمّ سماتها تقارب

المسافات الجغرافية والموضوعية، أو تلاشيها بين المجتمعات والغرب والدول.[19] وبالتالي حول واقعها وآفاقها المستقبلية. وقد يرجع هذا التضارب إلى العديد من العوامل أهمّها :

– **العامل الأوّل (الأيديولوجي)**، حيث نجد أن هناك أكثر من مستوى للتضارب أو التناقض في الرؤى، فهناك تناقض بصفة عامّة بين صانعي العولمة ومروّجيها من جانب، وبين المتلقين لها من جانب آخر، قريبا من هذا التناقض، ويتقاطع معه وربما يتطابق معه في كثير من الأحيان، هذا التناقض بين المستفيدين من العولمة، وبين هؤلاء الذين يتضررون منها، أو يتحسبون لأضرارها، وما يمكن أن تطرحه من سلبيات. أيضا هناك تناقض بين الأيديولوجيا المختلفة المعروفة على الساحة السياسية الليبيرالية الماركسية، ثم هناك تناقض بين الفصائل المتعددة في إطار كل توجّه أيديولوجي.

– **العامل الثاني:** يتمثل في اختلاف المصالح أو تباين الآراء من زاوية المصالح، والتي تختلف باختلاف المجتمعات، ومراحل تطوّرها وموقعها في المنظومة العالمية.[20]

– **العامل الثالث:** الذي يكمن وراء اختلاف الرؤى حول العولمة، هو اختلاف زاوية الرؤية، فالعولمة قضية من الشمول والاتساع، وتعدد الجوانب والمستويات، بحيث يمكن النظر لها من زوايا عديدة وجوانب مختلفة، بحيث يصعب التعامل معها على نحو مركّب ومتكامل في نفس الوقت، فهي تحتاج إلى

تخصصات عديدة، ومن ثم فليس غريبا أن يتم النظر إليها أو التعامل معها وفقا لزاوية التخصص، أو تبعا للهدف من البحث أو الدراسة.[21] يضاف إلى ذلك أنها بحكم طبيعتها عرضة للتداول الإعلامي، ومغرية للتدخل فيها من جانب كل المثقفين على اختلاف مواقعهم الأكاديمية أو الرسمية أو المهنية، واختلاف مشاربهم أيضا.

- **أما العامل الرابع:** فيتمثل في طبيعة التطورات المرتبطة بالعولمة، والتي تتّسم هي أيضا بالتناقض الصارخ، فإنّ السّمة الغالبة للعولمة هي الفوضى، وإنّ إمبراطورية الفوضى هي ما يبدو حتميا في العولمة.

فهناك من يرفض العولمة رفضا قاطعا، من حيث المبدأ، ويدعو إلى اتخاذ التحصينات اللازمة ضدها، من خلال التشبّث بالموروث والتقوقع داخل الحدود، وهناك من يتحمّس إلى قبول العولمة، ويسلّم بدورها في إعادة صياغة العالم، وبناء كيان حضاري، وفقا لمنظومة مغايرة من العلاقات على مستوى السياسة (السلطة) والمعرفة (الثقافة). وهناك من يقبل العولمة مع التحفّظ أو بشروط معينة، هذه الشروط تنهض في النهاية على فكرة تعظيم الإيجابيات وتحاشي السلبيات قدر الإمكان. بعبارة أخرى هناك موقفان: موقف الرفض الكامل وموقف القبول الكامل، بينهما سلسلة من المواقف التي تندرج من الرفض إلى القبول، أو درجة كل منهما ونسبته إلى الآخر. لكن

المسألة ليست بهذه البساطة، إذ إنه من الصعب في كثير من الأحيان تجزئة العولمة، وبالتالي لم تزل مسألة كيفية التعامل مع العولمة قضية شائكة ومعقدة.[22]

ومع النهضة الحتمية للعالم العربي الإسلامي وازدياد أهمّية شعوبه في مختلف لميادين، فإن العربية سوف تسترجع وبدون شك في المستقبل مكانة الصدارة، وإذا أردنا أن نعجّل في الوصول إلى تلك المرحلة، يجب علينا الآن البداية في دراستها المنهجية، لأن نجاح اللّغة في هذا العصر يكمن في الدعاية الناتجة من النشر والإشهار عبر الطباعة الحسنة والتقديم الجيد من خلال القنوات المختلفة[23]، حيث يجب استثمار كل الأموال والجهود في تحسين الكلمة المطبوعة، وهذا لرفع ذوق ودراية الشعب. يجب كذلك استعمال العربية في كل ميادين الحياة وفي كل مكان، ونلاحظ جليا نجاح العرب في تعريب جزء من الحاسوب على مستوى اللّغة المكتوبة لكن مازال أمر اللّغة المنطوقة يحتاج لشوط طويل في التعريب، فتغذية الحاسوب في ما عرّب لم تتم بالشكل المطلوب في إطار المعجمية الحديثة والمستويات الدلالية والصرفية والنحوية للّغة العربية، ويحتاج لجهد مشترك من اللّغويين الحاسوبيين لإنجازها. وللتغلب على هذه العقبات وضع العلماء سؤالين لتحديد المطلوب هما:

- كيف نتجاوز قيود اللّغة الإنجليزية على الحاسوب في المعالجة العربية دون إخلال بنظم العربية وقواعدها؟.

- كيف يمكن الاستفادة من النظم الحديثة للحاسوب وتطويعها لخدمة العربية؟

فتستفيد اللّغة العربية من الحاسوب كأداة للّغة في الأغراض الآتية[24]:

* **استخدام الحاسوب في الترجمة الآلية:** وهذا العنصر من الغايات النهائية لنظم التحليل الحاسوبي، وقد قطعوا فيه شوطا لا بأس به لكن تصادفه عقبات أهمّها:

- عدم التقابل الكامل بين مفردات اللّغة المختلفة.

- التباين في طبيعة تركيب الجملة بين لغة وأخرى.

- استخدامه في الإحصاء اللّغوي مثل ورود حرف الجر في نص معين، وتوزيع الصيغ الصرفية المختلفة وأنواع الأنماط التركيبية وتوزيع حالات الإعراب المختلفة...الخ.

- استخدامه في التحليل والتركيب اللّغوي [25].

فعلى مستوى الصوتيات يمكن تمييز الكلام وتوليده آليا، وعلى مستوى الكتابة يمكن القراءة الآلية للنصوص المكتوبة، وعلى مستوى الصرف يمكن تحليل الكلمات إلى مقاطع ووحدات صوتية وتركيبها أيضا، وعلى مستوى النحو يمكن تحليل الجمل وإعرابها وتوليدها آليا.

*** استخدام الحاسوب في تعليم اللّغات:** وقد أنجز تقدما ملحوظا لهذا العنصر، وبخاصّة في مجال المفردات لتنمية حصيلة الفرد من الكلمات وتنمية مهارة القراءة والكتابة.

واللّغة العربية تتّسم بملامح وسمات لغوية تؤهّلها لاستيعاب كل التغيّرات المستحدثة والتباينات المختلفة في اللّغات الأخرى، وبذلك فهي مهيّأة من داخلها لأن تصبح لغة عالمية. ولقد نجحت العربية في هذا الدور في عصور الازدهار والفتوحات، وكانت أداة فعّالة لنقل المعارف والعلوم حتى قيل في المثل: (عجبت لمن يدّعي العلم ويجهل العربية). ومن أهمّ الخصائص اللّغوية التي ترشّح العربية للعالمية التزامها بالقاعدة الذهبية في ما يخصّ التوازن اللّغوي، فهي تجمع بين خصائص اللّغات الأخرى، في حين نجد تعرّضها لحركة تهميش وإزاحة في ظلّ العولمة بفعل الضغوط الناجمة عن طغيان الإنجليزية على المستويات السياسية والاقتصادية والتكنولوجية، كما تعاني اللّغة العربية واقعا مريرا يتمثل في ما نشهده من تقاعس لغوي، ينحو بها بعيدا عن التواصل مع الثقافات العالمية واتخاذ موقعها على خارطة المعلومات العالمية، وحسبك أن تنظر إلى إعلانات التلفزيون ولافتات الشوارع وغيرها وما تحتوي عليه من ألفاظ أجنبية مثل السلام شوبنج سنتر، الحرية مول، سوبر مركت[26].

ما يؤثّر على العربية هو ضعف اهتمامنا بتعليمها لغير الناطقين بها، بل لحق الضعف بتعليم العربية لأبنائها أنفسهم، فإلقاء نظرة عابرة إلى صحيفة أو كتاب، بل حتى إلى رسالة أكاديمية، لترى العجب العجاب من أخطاء لغوية تمسّ البناء اللّغوي كله لا مجرّد أخطاء نحوية يسيرة[27].

ومن المعروف أنّ دور اللّغة في وطن من الأوطان أنّها بمثابة القلب من الجسم، فعن طريق اللّغة يتنفس الساكنون أصولهم ومنها يستمدون السيرورة باعتبارها مكوّنا حيويا من مكونات هوية الشعب وصلة وصل عضوية مع الآخر[28]. فهي ترتبط بأهلها ففي قوتهم قوة لها وفي ضعفهم ضعف لها. "ومحنة العربية المعاصرة من أهلها، فالتخلف الحضاري لأهل اللّغة العربية جعل العربي عاجزا عن التعبير عن هذا الطوفان الحضاري من المخترعات الجديدة، ولم يكن أمام الإنسان العربي بدّ من استعمال هذه المواليد الحضارية بأسمائها الأجنبية كما سماها أهلها بلغتهم، رغم جهود المجامع اللّغوية العربية في ترجمة المصطلحات العلمية وأسماء المخترعات الحديثة"[29]. إلا أن الواقع قلما يستجيب لذلك، فالمشكلة هي أننا مستهلكون للعلم لا منتجون، ومواليد العلم تولد على غير أرضنا وبأيدي غيرنا، وصاحب المولود هو الذي يسميه، فالذي يشكل عنصرا صناعيا في معمل من المعامل هو الذي يعطيه تسميته العلمية، والأمثلة على ذلك كثيرة "تلفزيون، راديو كاسيت".

يضاف إلى ما سبق أن شعور بعض المثقفين بأن اللّغة الأجنبية لغة أهل الحضارة والتقدم يجعلهم يلجؤون إلى تطعيم حديثهم بأسماء وتعبيرات أجنبية كدليل من وجهة نظرهم على علوّ كعبهم في العلم، وسموّ ثقافتهم، وما ذلك إلاّ لون من التلوّث اللّغوي الذي انتشر بين كثير من المتعلّمين في مجالات مختلفة، هذا فضلا عن تأثير لغة الإعلام بوجه عام[30] في وقت لوحظ اتجاه نحو اللّغات الأجنبية، وتهميش العربية بأنها لغة عفا عليها الزمان، ولا تساير الحضارة العصرية، فلا تصلح إلا أن تكون لغة الأشعار أو التآبين، ولغة يتخاطب بها في المساجد، وفي الخطب الحماسية، فلا يقرأ في العربية إلا النقص، وباتت عند البعض لصيقة بالبادية[31].

وهذه الدعوات ليست وليدة عصر الإنترنت، بل تعود إلى ظهور الصناعة لدى الغرب وتقاعس العرب عن ملاحقة المستجدات، وربط معظم ذلك بتخلف اللّغة العربية. "فاللّغة العربية لغة وعي وشهادة ينبغي إنقاذها سليمة بأي ثمن"[32].

في حين نجد أن اللّغة العربية هي اللّغة التي شرّفها الله بأن صبّ كلمه في أصواتها، والتي كانت مبعث الاعتزاز للعربي البدوي الذي اشتهر ببلاغته العالية، وهو يرتجل كلامه على السليقة، بعيدا عن كل لبس يدنّس الصفاء اللّغوي[33].

والعولمة تعني في معناها تعميم الشيء وتوسيع دائرته ليشمل العالم كله أو الكشف عن أساليب وأهداف وآليات هذه العولمة والعمل على إبراز معالم صحيحة ناجحة في سبيل مواجهتها. فالعولمة قدر علينا في الوقت الذي تهاوت حدود الزمان، فنحن في داخلها قبلنا أم رفضنا، والذكي هو الذي ينفعل في ديناميتها، فأيّ موقع يصنعه فلنفسه، فلا يجب أن نشغل أنفسنا بآفاق العولمة دون الدخول في كيفية الاستفادة من التطور. فكانت هناك دائما عولمة في كل مرحلة تاريخية[34]، وهي تعني كذلك في المنظور العام إكساب الشيء طابع العالمية، وحلت باعتبارها شكلا من أشكال توحد العالم المفضي إلى سعادة البشر، كما أريد للشعوب أن ترتبط ببعضها البعض في الوقت الذي كانت تطلق على العملقة الاقتصادية والصناعية، وأخذت تسميات عديدة مثل الاختراق الثقافي، الغزو الثقافي، الكوكبية، القرية الكونية، "وإنها نظام أو نسق ذو أبعاد تتجاوز دائرة الاقتصاد، وإنها نظام عالمي يشمل المال والتسويق والمبادلات والاتصال، كما يشمل أيضا مجال السياسة والفكر والإيديولوجيا"[35]. فنحن نأكل ونتجول ونشاهد بالعولمة وهي ظاهرة العصر وسمته، وما كان علينا إلا أن نسارع إلى دراستها ولفهم مكوناتها، وهذا ما تؤكّده حتمية العولمة، وتنمية التطور الإنساني الذي غيّر الكثير من المفاهيم بفعل التأثير والتأثّر، ونعمل على اتخاذ ما يجب اتخاذه من أساليب المواجهة لذلك،

والتصدّي لإيقاف أثر هذا التهديد المخلّ بخصائصنا أو التقليل منه أو احتواؤه، فلماذا لا تعدّ نوعا من التضامن بين الدول في مواجهة المخاطر التي تهدد العالم؟[36].

والعولمة لا تعترف بالخصوصيات الثقافية أو اللّغوية، وهذه السمة لها تأثير مزدوج على اللّغة، "فهي من ناحية تضع اللّغة في إطار النظرية العامّة وتنظر إلى اللّغات الإنسانية بوصفها كلا، وتتيح لنا أن ندرك القواسم المشتركة، ومواضع الاختلاف والتباين بين اللّغات. وعلى قدر قرب اللّغة من هذا النموذج النظري تتخذ موقعها في إطار المعلوماتية، ومن ناحية أخرى نجدها تفرض سيادة لغة ما من لغات الدول لهذه اللّغات، وبالتبعية يحدث تهميش وإزاحة للغات والثقافات الأخرى عن موقع التأثير، والدليل على هذا أن شبكة الإنترنيت بما تحمله من فيضان المعلومات المختلفة تهيمن عليها اللّغة الإنجليزية مما يثير فزع الدول التي لا تستعمل الإنجليزية، لأن الأمر لا يقف عند حدود اللّغة فقط، بل يتعداها إلى سيادة الثقافة المتّصلة بها"[37].

وإنّ كلّ لغة تتعرّض للاحتكاك باللّغات الأخرى، هي لغة مرشّحة للتحدّي، ذلك أنّ الاحتكاك الحضاري يستتبع احتكاكا لغويا في الغالب، بين اللّغة الأصلية واللّغة الوافدة، فتواجه العربية بتحديات شرسة من قبل قوى العولمة المختلفة، المتمثلة في المصالح المادية الناجمة عن الاتصال بالأجنبي،

والتأثير الإعلامي القائم على الصخب والضجيج والتبشير باللّغة الإنجليزية، على أنها اللّغة العالمية التي هي لغة البشر، والواقع أن الادعاء بأنّ اللّغة الإنجليزية لغة عالمية، ادعاء ليس له نصيب من الصحّة، عندما يوضع على محك البحث العلمي، ونحن هنا لا نلقي الكلام على عواهنه، وإنّما نفيد من بحث (ساموويل هنتجتون) (Samuel hanton) في كتابه "صدام الحضارات"، الذي أثبت فيه أنّ القول بعالمية اللّغة الإنجليزية ما هو إلاّ وهم كبير، بل إنّ المعلومات المتوافرة لديه، تظهر العكس. فقد كان عدد الذين يتحدثون الإنجليزية بوصفها لغة أولى سنة 1992م لا يزيد عن 7,6% من بين المتحدثين بلغات يزيد من يتكلم بها عن مليون نسمة، بل إنه يبيّن أن نسبة المتحدثين بالإنجليزية قد تدنّى سنة 1992 عنه في سنة 1958م التي كان يوازي فيها المتحدثون باللّغة الإنجليزية نسبة 9,8%. ويخلص إلى النتيجة الآتية، وهي أن لغة تعدّ أجنبية لدى 92% من سكان الأرض، لا يمكن أن تكون لغة عالمية.[38]

ولذلك فإنّ الوصف الحقيقي للّغة الإنجليزية، كما يرى ذلك هذا الباحث، هو أنها يمكن أن تعدّ في هذا العصر لغة الاتصال العالمية بين مختلف الثقافات والحضارات، هي لغة يتبادل بها أبناء التجمعات الثقافية المختلفة المنافع في ما بينهم، ولا يتكلمون بها داخل هذه التجمعات التي يستعملون فيها لغاتهم الخاصّة، وبذلك يضع هذا الباحث اللّغة الإنجليزية

في حجمها الحقيقي، بوصفها لغة الاتصال بين المختصين أو من يحتاجونها من الأفراد من جهة، ومن يتعامل معهم من أفـراد أو جماعات من تجمّعات ثقافية أخرى من جهة أخرى. ولهذا تنتفي الحاجة بها لكل أفراد المجتمع، وإنّما يكون إتقانها مطلوبا لمـن له اتصال بشكل أو بآخر، مع أي عنصر أجنبي حسـب تخصّصـه، سواء كان تاجرا أم دبلوماسيا أم باحثا، أم غير ذلك.

والتحدّي الذي يواجه اللّغة العربية في هذا العصر، مردّه إلـى الشعور المبالغ فيه، بأهمّية اللّغـة الأجنبيـة، النـاتج غالبـا عـن الانبهار بكلّ ما هو أجنبي، والظنّ الزائف بأنّ التقدّم لا يـأتي إلاّ عن طريق إتقان اللّغة الأجنبية للجميع، بل والتحـدّث بهـا بـين العرب أنفسهم، وغنيّ عـن الـذكر أنّ هـذا الشـعور يـأتي مـن الإحساس بالهزيمة النفسية التي يعاني منها الإنسان العربي، فـي هذا العصر، والإعجاب المتنامي بصانع الحضارة المعاصرة، الذي يمثّل المنتصر والغالب، ومعروف رأي "ابن خلـدون" فـي مثـل هذه الحالة التي يعجب فيها المغلوب بالغالـب، فيتشـبّه بـه فـي شعاره وزيّه وسائر أحواله وعوائده.

إنّ هذا الإعجاب يبدأ من المجتمع، حين يتحذلق بعض النـاس باستخدام ألفاظ وتعبيرات لا تدعو إليها الضرورة، وبعضـها لـه أكثر من مرادف بالعربية، مثل كلمة "OK" التي لها أكثر من مرادف منها : (حسن، طيب) والكلمة الثانية كانت مستعملة في عاميتنا إلى عهد قريب، إلى أنّ حلّت محلّهـا كلمـة "OK "عنـد

كثير من الناس، صور افتتان الناس باللّفظ الأجنبي واستعمالهم إياه مع وجود البديل كلمة" **Mobile** "وهي تعني **الهاتف الجوال**، فإنّ كثيرا من الناس في البلاد العربية يستعملون هذا اللّفظ الأجنبي، مع وجود أربعة أسماء عربية متوافرة على امتداد الوطن العربي هي: "الجوال، والنقال، والمحمول والخلوي".

فلا يعني أبداً هذا أنّنا ضدّ التّعاون الإنساني، ولا ضدّ تشارك الأمم والشعوب وتكاملها، ولكنّ هذا الطّموح الذي كحّل عيون الفلاسفة متعذّرٌ من النّاحية الواقعيّة .أمّا التّكامل الواقعي والموجود، والذي يكثر وروده في كتابات المفكرين، فهو من نوع آخر، ويتشعب في حقيقته إلى نوعين؛ تكامل تراكمي عمودي وتكامل أخطبوطي أفقي .أمّا التّكامل التّراكمي العمودي فهو تكامل الحضارات المتعاقبة ورفدها بعضها بعضاً بفعل التّلاقح الحتمي للحضارات والشّعوب، كما حدث في وراثة اليونان لحضارات الشّرق القديم، ووراثة الحضارة العربيّة الإسلاميّة للحضارة اليونانيّة والحضارات السّابقة، ووراثة الحضارة الأوروبيّة للحضارة العربيّة الإسلاميّة، ...وأمّا التّكامل الأفقي فهو التّكامل المتزامن بين الأمم والشعوب، وهو إمّا أن يكون تكاملاً قسرياً يفرض القوي فيه حاجاته على الضّعيف، من أجل أن يتكامل بنيانه ويزداد متعة، كما هو الحال بين الغرب والشّرق أو بين الشّمال والجنوب. أو أنّه تكامل بين حضارتين قويتين متزامنتين، وهنا تلعب المصالح والقوّة الدّور الحاسم

في تحديد طبيعة هذا التّكامل، كما هو الأمر بين الولايات المتحدة وأوروبا واليابان مثلاً، فالعولمة ليست فقط من أَجل تعاون أَكبر، ولكنّ أَيّ شركة ذات سوقٍ محليّةٍ قويّةٍ وتصديرٍ قويٍّ يمكن أَن تتابع عمليّة العولمة.[39]

وإنّ الموقع العربيّ من العولمة موقع مأساويٌّ، ولكنّه على ضوء ما سبق وأسلفنا، موقعٌ طبيعيٌّ في إطار راهنيّته التّاريخيّة. ولذلك" نحن لا نعتب على الغرب في اختراقاته وانتهاكاته حقوقنا وخصوصيّاتنا، ولكنّنا نعتب على أنفسنا المتقاعسة، المتهالكة في فتح الثّغرات أمام الغرب ليقوم هو باختراق غيرها، ولتتسع من ثمّ جراحنا أكثر، وإنّ أزمة الهويّة العربيّة؛ المجتمعيّة والثّقافيّة، لا تكمن في محاولات اختراقها من الخارج، بقدر ما تكمن بالذّات لدى حماتها والمدافعين عنها من النُّخب وأصحاب المشاريع الأيديولوجيّة، العاجزين عن ممارسة الاختراق والتّوسُّع، عبر خلق الحقائق وإنتاج الوقائع" [40]. ولكنّنا نأخذ عليه رقّته ولطفه في التّعامل مع هؤلاء الذين أعملوا معاول الهدم والتّخريب في البنى العربيّة جميعها: الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والفكريّة عن قصد وعن غير قصد. ليست العولمة أو الحضارة سيادة دولة أو شركة أو حزب أو جماعة، حتّى نقف معها أو ضدّها، أمامها أو وراءها. إنّها السّيرورة الطّبيعيّة للتطور التاريخي؛ العلمي والتِّقاني والاقتصادي.

وبالتّالي فإنّ الوقوف معها أو ضدّها هو وقوف مع أو ضدّ لا شيء وكل شيء بآن معاً، والماشي وراء العولمة أو أمامها هو ماشٍ أمام أو وراء لا شيء، لأنّ العولمة ليست قراراً أو موقفاً يتيح لنا أن نعلن منه موقفاً أو نتّخذ ضدّه قراراً.

وفي حقيقة الأمر إنّ العولمة هي أمركة سادت العالم طوعًا أو كرهًا، فمنهم من قبلها بنفسه ومنهم من فرضت عليه فرضًا وهي أمركة ثقافية ولغوية وسياسية وعسكرية أيضًا.

لقد تعدّدت اتجاهات البحث في العقد الأخير من القرن العشرين عن مدى تأثير العولمة على المضمون الثقافي بجانبيه المادي واللامادي من خلال ثلاثة اتجاهات:[41]

الاتجاه الأوّل: يرى صعوبة قيام ثقافة معولمة، لأنّ الثقافة الأصيلة في أي مجتمع قادرة على الاحتفاظ بخصوصيتها وتنوعها أمام تيار العولمة، بوسائل عديدة طالما بقيت الفروق قائمة بين الأفراد والدول.

الاتجاه الثاني: يتفق مع الاتجاه الأوّل ويؤكّد على أنّ الثقافة لا تعولهم، وإنّ الصورة الحالية للعولمة الثقافية هي في حقيقة الأمر نوع من الهيمنة الثقافية أو الغزو الثقافي لثقافة معيّنة، وهي الثقافة الأمريكية على الثقافات الأخرى. وبهذا فالعولمة من الوجهة الثقافية تعني خلق ثقافة عالمية عن طريق توحيد الآراء والأفكار وتنميطها عالميا وفرض أذواق واحدة عن طريق

سوق استهلاكية عالمية في الفكر والسلوك، بما يهدّد الخصوصية الثقافية لأيّ مجتمع.

أمّا الاتجاه الثالث : فيشير إليه محمد أمين المفتى بقوله: "إنّ العولمة محاولة التقارب بين ثقافات شعوب العالم المختلفة بهدف إزالة الفوارق الثقافية بينهما ودمجها جميعها في ثقافة واحدة ذات ملامح وخصائص مشتركة واحدة".[42]

فالعولمة تسير نحو التأثير السلبي في الهويّة والسيادة معا، والهيمنة الثقافية هدف مقصود لظاهرة العولمة. وإنّ اللّغة والثقافة لكل أمّة هي التي تحدّد ملامح هويتها وتراثها.[43]

كما تسعى الأمم الأخرى إلى حماية لغتها وفرضها على الخريطة الجيولغوية، فنجد اليابان تسعى حيثيا لمواجهة الهيمنة الأمريكية على الإنترنيت، وكانت البداية في مشروع الجيل الخامس الذي أطلقته اليابان في بداية الثمانينات كردّ فعل تكنولوجي يهدف إلى كسر سيادة الإنجليزية، وقوبلت في سعيها هذا بعقبات سياسية واقتصادية من جانب أمريكا لعرقلة هذا المشروع. ولا شكّ أنّ نجاح مشروع الترجمة الآلية سيمكنك وأنت عربي أو فرنسي أن تفتح جهاز الكمبيوتر، فيقوم الجهاز بتحويل كلّ الكلام المكتوب بالإنجليزية إلى لغتك التي تتحدث بها[44].

وعلينا أن نضع أمامنا هذه المشروعات الطموحة ونحذو حذوها، بغية تحقيق الأمن اللّغوي، حفاظا على لغتنا الخالدة وحماية لها من طوفان التغريب الذي لن يقتصر على اللّغة وحدها، بل يمتدّ إلى الثقافة وأنماط التفكير والجذور والمنابع التي تنتمي إليها رؤيتنا إلى العالم. لذلك المطلوب منّا في مواجهة ذلك أن ننشط في ما يلي:

- توثيق صلات العربية بفروع المعرفة المختلفة مثل الإعلام والسياسة والاجتماع والفلسفة.

- دعم وتنمية الجهود التي تهدف إلى تعريب الكمبيوتر، وليكن شعارنا التعريب في مواجهة التغريب.

- توثيق علاقات اللّغة العربية بالفنون بنظرة أوسع.

- وعلى العربية أن تستفيد من مسائل التنظيم والترتيب ممّا وصلت إليه علوم الرياضيات والإحصاء والهندسة[45].

ولابدّ من تكاثف الجهود لوضع العربية وما تشمله من معارف وثقافات على قاعدة معلومات منظمة مهيأة للمعالجة الآلية بالكمبيوتر، وذلك لأنّ أهمّية موقع بأيّ لغة على الإنترنيت لا تتأتى من مجرد الأسماء والبيانات التي يقدّمها عن هذه اللّغة، بل تتأتّى أهمّيته بقدر ما يقدّم من معلومات وأفكار تحملها هذه اللّغة[46].

وإن رأينا إلى الجانب الإيجابي في العولمة نجدها أنّها تحمل فرصا غير مسبوقة، فهي تعطي فرصا كثيرة لكل عامل يرغب

في تطوير لغته، حيث يقدم له البارابول والإنترنيت والكمبيوتر كل ما يستلزم من عمليات الإحصاء والترتيب والتخزين والاسترجاع والتصحيح، والمستقبل مفتوح لما لا يتصور في البال، ويستلزم الأمر في هذا الموقع:

- تفعيل المنظومة التربوية تفعيلا معاصرا، وذلك بتطوير الخطاب اللّغوي، حيث يلبّي كلّ أنماط الخطاب البسيط العلمي، ويغطي كلّ أساليب التعبير، ويصاحب هذا التجديد في متنها اللّغوي استجابة لملاحقة العصر، وهذا ما يبعدنا عن سطحية الثقافة وابتذالها، لأنّ النظم والأساليب التربوية الحالية لا تساير الثورة الصامتة في مجال الروبوتيك.

- بناء الذخيرة اللّغوية وبنوك المعطيات.

- علاج اللّغة العربية علاجا آليا من خلال اعتماد نظم الترجمة الآلية منها وإليها.

- إدخال التراث العربي في أقراص ممغنطة.

- يجب أن تغرس المنظومة التربوية في هذا المجال مفهوم اللّغة والمعتقدات والأنظمة السياسة والقانونية والأعراف، على أنها إرث المنتصرين وإنّ مشاريع امتلاك لغة تقنية لابدّ منها، إذا أردنا التفعيل في الواقع والمساهمة فيه لا الاستهلاك والانبهار. وهذا سلوك حضاري قام به الأجداد، فهم تأثروا وأثّروا وأسهموا في بناء الحضارة[47]. لهذا يجب أن ننظر إلى

الإعلام والاتصال كورقة رابحة إذا استطعنا الدخول بلغتنا في عولمة الاتصال، ويكون ذلك عن طريق[48]:

- بناء برامج الاتصال بعد تنميط اللّغة تنميطا عصريا حسب اللّغات الحية.

- إيجاد ياقونات في وسائل الاتصال وعن طريقها تحصل المثاقفة.

- استغلال التطورات التقنية في تطوير اللّغة العربية.

- توجيه بعض الاستثمارات العربية في مواجهة الإعلام لتحقيق فائدة إعلامية تتلاءم مع خصائص النمو الديموغرافي العربي.

واللّغة بهذا تعد "مقوما أساسيا من مقومات الوجود، فهي بمثابة الدم داخل الجسم الحي ذات وظيفة اجتماعية وثيقة الصلة بالمجتمع وتطوره، ولتحصل المقاومة المجدية لابدّ أن نتمسك بلغتنا ونجعلها وسيلتنا للتعبير والاستعمال عن طريق تفعيلها داخليا وخارجيا"[49]. ومهما بلغ التشكيك في جدوى اللّغة العربية أمام أدوات التطور التكنولوجي القائمة على عولمة العلم بما جعل معطياته وقواعده تتوحّد في اللّغة الإنجليزية وأمركة العالم. فما مقام اللّغة العربية لـتُمس في ظلّ هذه العولمة التي تعتمد سيادة العلم؟ وفي الحقيقة أنّ المسألة تتجاوز اللّغة العربية لتمسّ كل لغات العالم، ولكنّ العولمة قد تهدر الهوية أو اللّغة، فنحتاج الآن إلى تفعيل داخلي وخارجي

في لغتنا العربية من أجل اللحاق والثبات، لأنّ التحديات القادمة لا تبقي على اللّغات الضعيفة.

فينبغي أن نتمثل الخصائص اللّغوية والوحدة السياسية والتراث وحيوية الفكر والإبداع الأدبي، وما يزخر به اللسان العربي المبين في هذه اللّغة التي حباها الله بقرآنه، في أن تكون الرمز الحيّ المتغير من الداخل أولا، ثم تتطور بتأثير التلاؤم مع ظروف المجتمع وتطور العصر حسب التأثيرات الخارجية التي تستوعبها عن دراية ووعي ثانيا، مثلما كانت في سالف زمانها سيدة اللّغات[50]، والعزلة غير ممكنة وغير مقبولة والنماذج الثقافية والحضارية سمة العصر وقانونه. لذا ندعو إلى التفاعل مع العولمة أخذا وعطاء وإنّ الإسهام في العولمة هو الذي يجعل الفرد ليس نسخة للغير، بل هو الذي يؤدّي إلى التفرّد المثري لفصائل البشرية المخصب لعطائها، ولا يمكن تموضعها إلا كظاهرة ثقافية موجودة في إنسانيات دينية أو فلسفية تحرّك الضمائر إلى توحيد الإنسانية.

فيجب أن نعلم أنّ العالم يتغيّر في صيرورة متصاعدة، وما علينا إلاّ أن نسير في الركب ونساهم في ذلك، وننحّي ما علق من أذهان الكثير، فالعرب لا يمكن أن يكونوا عصريين ماداموا متحجّرين في ثقافة بائدة، وهذا سيجيب عن السؤال الذي طرحه (زكي نجيب محمود) هل يمكن التوفيق بين أن يكون الإنسان عربيا يحمل هذه الوجهة من النظر، وأن يكون في الوقت نفسه معاصرا يتطوّر مع الزمان وتغيراته السريعة؟

فالعالم العربي على وجه الخصوص وناطقو اللّغة بوجه عام يشاهدون اليوم تحدّي اللّغة العربية في المجتمع بفعل العولمة الذي يمسّ الوضع السيادي للّغة العربية. فيجب أن تأخذ اللّغة العربية مكانها وقوتها والشعور بقدرتها على استيعاب المنجزات الحضارية، وتبقى اللّغة العربية حيّة ومنتجة وفاعلة وصامدة أمام قوى العولمة المختلفة، وقادرة على استيعاب المنجزات الحضارية وفاعلة في المجتمع، ومقبولة في المجالات المختلفة.[51]

ويمكننا أن نخلص إلى أنّ اللّغة العربية لا يمكن أن تكون بحق قادرة على تحديات العولمة إلا بتحقق ثلاثة أسس: **أوّلاها** ضرورة العودة بها إلى أصالتها، فكل بناء جديد يجب أن يؤسّس على أصل متين وثابت، و**ثانيها** إثبات قدرة اللّغة العربية على التفاعل مع التجربة العلمية العالمية الحديثة واستيعابها للحضارة الغربية قديما وحديثا، و**ثالثها** تفعيلها من أجل التعبير عن تطلعات وآمال الشعوب العربية بتحقيق وحدة قومية لها خصائصها المميزة[52].

فالموقف لا يحتمل الصّمت، وليس يجدي معه محض الكلام. إنّنا أمام واقع تتحرك معطياته بوتائر متسارعة، ولا يمكن التّعامل مع الوقائع إلا بوقائع مماثلة من الطِّينة أو المادّة ذاتها. ولذلك يجب أن نسعى بمختلف الأطر والإمكانات والاتِّجاهات والوتائر من أجل موازاة المرحلة التّاريخيّة الرّاهنة؛ مرحلة العولمة، والتّعامل معها تعاملاً ندِيّاً، يمكّننا من الحفاظ على ذاتنا، إن كان يهمّنا أن تكون ذاتنا هي ذاتنا، ولم نعلم قطٌّ أنّ

ذاتاً، على مدى ما امتدّ التّاريخ البشري، رفضت أن تكون هي هيَ.

إذن فإنّ المهمّة الأوّلى الملقاة على عاتقنا الآن هي الحفاظ على ذاتنا؛ الحفاظ عليها لا الانغلاق عليها، كما سيفهم الكثيرون انطلاقاً من رؤاهم الموتورة. والحفاظ على الذّات يتطلّب معرفتها وفهمها. وعندما نعرف ذاتنا ونفهمها سنجد أنفسنا مرغمين على احترامها وإنصافها وتقديرها حقّ قدرها، لأنّ أمّتنا كريمة عزيزة عظيمة معطاءة خلاّقة، لا تستحق الضّعف ولا الذل ولا الهوان.

وإنّ لغتنا العربية هي ركن ثابت من أركان شخصيتنا، فيحقّ لنا أن نفتخر ونعتز بها. ويجب علينا أن نذود عنها ونوليها عناية فائقة. ويتمثّل واجبنا نحوها في المحافظة على سلامتها وتخليصها ممّا قد يشوبها من اللحن والعجمة. وعلينا أن لا ننظر إليها بوصفها مجموعة من الأصوات و جملة من الألفاظ والتراكيب، بل يتعيّن علينا أن نعتبرها كائناً حياً، فنؤمن بقوّتها و غزارتها و مرونتها، وقدرتها على مسايرة التقدّم في شتى المجالات. كما تعدّ مقوماً من أهمّ مقومات حياتنا وكياننا، وهي الحاملة لثقافتنا ورسالتنا، والرابط الموحّد بيننا والمكوّن لبنية تفكيرنا، والصلة بين أجيالنا، والصلة كذلك بيننا، وبين كثير من الأمم. فالقضية ليست قضية أفراد أو فئة من الناس، إنّها تحتاج إلى نظرة قومية سياسية علمية من الناحيتين اللّغوية والثقافية، أو قلّ إنّ قضيتنا هذه تحتاج إلى تخطيط لغوي وتخطيط ثقافي وتخطيط روحي.

قائمة الهوامش:

[1] عبد العزيز محمد حسن، في تطور اللّغة العربية، بحوث مجمعية في الأصول والألفاظ والأساليب، مكتبة الآداب، الكويت، 2007، ص48

[2] هيثم بن جواد الحداد، العولمة اللّغوية، مجلة البيان لندن، العدد 170، شوال 1422ه، ص60-61.

[3] عبد المالك بوحجرة، العربية هي لغة الكمبيوتر الطبيعية، جامعة جيجل، ط1، 2002، ص91

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص88.

[5] أحمد برقاوي، سمير أمين وآخرون، الدولة الوطنية وتحديات العولمة في الوطن العربي، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2004، ص201.

[6] أحمد بن نعمان، التعريب بين المبدأ والتطبيق، شركة دار الأمة، الجزائر، ط 2، 1998، ص118.

[7] ينظر: فضيل دليو، التحديات المعاصرة العولمة الإنترنت الفقر اللّغة، مخبر علم الاجتماع والاتصال، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، 2002، ص153.

[8] ينظر: فضيل دليو، ص154.

[9] فضيل دليو، ص156.

[10] حنفي بن عيسى، من أجل خطة عربية في الترجمة،، مجلة الثقافة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ع9، 1980، ص81،82.

[11] بول كندي، القوى العظمى، ترجمة عبد الوهاب علوب، مركز ابن خلدون، القاهرة، دط، دت، ص93.

[12] عبد الخالق عبد الله، العولمة جذورها وكيفية التعامل معها، عالم الفكر، الكويت، ع4، أكتوبر،ص39.

[13] ينظر:صالح سالم زرنوقة، العولمة والوطن العربي، جامعة القاهرة، ط1، 2002، ص14.

[14] ينظر:صالح سالم زرنوقة، مرجع نفسه، ص07.

[15] مبروك غضبان، التصادم بين العولمة والسيادة حقوق الإنسان نموذجا، مجلة البحوث والدراسات، جامعة الوادي، ع07، يناير، 2009، ص65-66.

[16] ينظر:المرجع نفسه، ص66.

[17] المرجع نفسه، ص67.

[18] سفيان بن صالح الخراش، العولمة، دار بلنسية للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 1420ه، ص07.

[19] ينظر:عبد الخالق عبد الله، مرجع سابق، ص51.

[20] توماس جورجيسيان، فلتسقط العولمة الشرسة، مجلة الأهرام الاقتصادي، مصر أول مايو 2000، ص60-61.

[21] صالح سالم زرنوقة، ص09.

[22] ينظر:مرجع نفسه، ص10.

[23] عبد المالك بوحجرة، مرجع السابق، ص92

[24] محمد محمد داود، العربية وعلم اللّغة الحديث، دار غريب، القاهرة، دط، 2001، ص274.

[25] المرجع نفسه، ص275.

[26] ينظر:محمد محمد داود، العربية وعلم اللّغة الحديث، ص272.

[27] ينظر:مرجع نفسه، نفس الصفحة.

[28] صالح بلعيد، مقالات لغوية، دار هومة، الجزائر، دط، 2004، ص30.

[29] محمد محمد داود، العربية وعلم اللّغة الحديث، ص252.

[30] ينظر:عبد الصبور شاهين، قدرة العربية على استيعاب علوم العصر، مقال بمجلة الأمة، ص253.

[31] محمد محمد داود، مرجع سابق، ص252.

[32] صالح بلعيد، مقالات لغوية، ص30.

[33] ينظر:أحمد حقّي، محاضرات في أصول تدريس قواعد اللّغة العربية، بغداد، 1984، ص9.

[34] ينظر :مصطفى حجازي، العولمة والتنشئة المستقبلية، مجلة جامعة البحرين، ع2، 1992، ص112.

[35] ينظر :صالح بلعيد، محاضرات في قضايا اللّغة العربية، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ص301.

[36] عن جريدة الشرق الأوسط ليوم 4-02-1997.

[37] صالح بلعيد، محاضرات في اللّغة العربية، ص335.

[38] ينظر :صامويل هنتنجتون، صدام الحضارات، نيويورك، دط، 1997، ص50.

[39] ينظر :علي حرب، صدمة العولمة في خطاب النخبة، السفير، لبنان، 6يونيو حيرزان 1998، ص199.

[40] عزت السيد أحمد، العولمة قراءة في تواصل الحضارات وصراعها، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ص148.

[41] محمد أمين المفتي، توجهات مقترحة في تخطيط المناهج لمواجهة العولمة مؤتمر العولمة ومناهج التعليم المؤتمر القومي السنوي الحادي عشر للجمعية المصرية للمناهج وطرق التدريس20، 22 يوليو الجمعية المصرية للمناهج وطرق التدريس جامعة عين شمس، ص 09.

[42] محمد أمين المفتي، ص09.

[43] ينظر:هادي نهر، اللّغة العربية وتحديات العولمة، عالم الكتب الحديث، القاهرة، دط، 2010، ص24

[44] ينظر: محمد محمد داود، العربية وعلم اللّغة الحديث، ص280.

[45] المرجع نفسه، ص273.

[46] محمد محمد داود، المرجع السابق، ص273.

[47] ينظر:المرجع نفسه، ص284.

[48] صالح بلعيد، محاضرات في اللّغة العربية، ص302.

[49] المرجع نفسه، ص303.

[50] ينظر:المرجع نفسه، ص342.

[51] ينظر:أسعد السحمراني، ويلات العولمة على الدين واللّغة والثقافة، دار النفائس، بيروت، دط، 2002، ص81.

[52] صالح بلعيد، محاضرات في اللّغة العربية، ص343.

نظامية الاستهلال الشّعري في مونجز ابن الرومي

أ. نعيمة بوزيدي

ج. سعد دحلب ـ البليدة

الملخّص: سلك ابن الرومي في جانب من مقدّماته نهجا تقليديا، فاستهل بعض قصائده بمقدّمة طلليّة، ثمّ دعا إلى تركها والانصراف إلى وصف الحواضر، وما يُشّخص فيها من مظاهر العمران الجديد كالرياض والحدائق، بعدما سخر من الّذي يقف أمام الدّيار الخالية يسائلها، فكان يتردّد بين المحافظة والتجديد.

Abstract:

Ibn rumi in his introductions followed a classical approach so that he started some of his poems by ruin introduction and he claimed to give up and to describe urbanism new such as Riyadh and garden after neglected from those who stand behind homes asking them hesitating between conservation and renovation.

المقدّمة: نهج ابن الرّومي* نهجا خاصّا في بناء قصائده، فكان حريصا في بعضها على بناء شعره بناء الرّسائل التي اتّخذت سمات معيّنة في ذلك العصر بفضل تقدّم علوم المنطق والفلسفة، فصارت لها مقدّمات، ونتائج، وخواتم. وفي ديوانه كثير من المطالع الّتي بيّنت حرصه الشّديد، على المواءمة بين مطلع القصيدة وموضوعها، أو جوها النّفسي.[1] ومن شواهد هذا الحرص ما جاء في جيميته الّتي رثى فيها "عمر الطالبي"، فقال:[2] [الطويل]

إِذَا كُرَّ فِي أَعْرَاضِهِ الطَّرْفُ أَعْرَضَتْ
حِرَاجٌ تَحَارُ العَيْنُ فِيْهَا فَتَحْرَجُ

وسلك الشّاعر في جانب من مقدّماته نهجا تقليديا، فاستهل بعض قصائده بمقدمة طللية، فقال في رثاء البصرة:[3] [الخفيف]

عَرِجَا صَاحِبَيَّ بِالبَصْرَةِ الزَّهْ
رَاءِ تَعْرِيْجَ مُدْنَفٍ ذِي سَقَامِ

نرى أنّه بدأ باستهلال طللي استوقف فيه الأصحاب، وسأل المكان، وهذا أوّل تأثير جاهلي يقابلنا في هذه القصيدة، والّتي لم نجد فيها أيّ حديث عن الدّهر، أو الزّمان وصروفه، وقوارعه. فجاء بالمقدّمة الملائمة، ذات مطلع ذرف فيه الدّمع الغزير بدلا من لذيذ المنام، حتّى قيل: «ابن الرّومي يجيد مطالع الرّثاء؛ بحيث تأتي متوائمة مع الجوّ النّفسي للقصيدة، فهو أحيانا يلجأ

إلى المطالع الفلسفيّة، الّتي يستخلص فيها الحكمة، ويوجز بها فلسفة الحياة والموت، وقد يلجأ إلى حفز عينيه على البكاء». [4]

ويأتي الرّمز في هذه القصيدة واضحا؛ فقد جعل الشّاعر الوقوف على أطلال المحبوبة، وقوفا على أطلال المدينة، واعتبرها معادلا موضوعيا، أو رمزا لأحزانه. وتعتبر أرجوزته في (أبي يوسف بن الدّقاق) من أقوى الأراجيز، دلالة على تقليده القدماء شكلا ومضمونا، إلاّ أنّه أسرف في طولها، فقد استهلها بالأطلال في سبعة وعشرين بيتا، فقال: [5] [الرجز]

صَدّ عَنِ الأَطْلاَلِ لَمّا اسْتَيْأَسَا

وكان الشّاعر العباسي « يقف على الطّلل دون أن يعرف صاحبه، أو لمن هو، ويبدو أنّ منظر الفناء والخراب، الّذي لحق بالمكان، هو وحده الدّافع، الّذي جعل الشّاعر يقف في هذا المكان». [6] كقول (أبي العتاهية): [7] [مجزوء الوافر]

لِمَنْ طَلَلٌ أُسَائِلُهُ مُعَطّلَةٌ مَنَازِلُهُ
غَدَاةَ رَأَيْتُهُ تَنْعَى أَعَالِيَهُ أَسَافِلُهُ

وبدت رؤية الشّاعر العبّاسي للطّلل أكثر وضوحا، فهو لا يدعو للطّلل بالسّقي والمطر، وإنّما يكشف ما حدث له من صروف الدّهر والزّمان، وما أحدثته اللّيالي، ومرور الأيّام، وهو بمثابة الدّليل الصّامد على قهر الزّمان للحياة، وإزالتها من مكان

الطّلل، وحتّى وإن دعا للطّلل بالسّقيا، فلتنبت الزّهور كزهرة الأقحوان، لتبعث الحياة، فقال:[8] [الرجز]

لاَ يَحْرِمُ اللهُ الطُلُولَ الدُّرّسَا
سُقْيَا تُرّدِيهن نُوراً أَمْلَسَا

فدعا بالسقي للطّلول على عادة الشّعراء القدماء، وتمنّى أن يبعث الزّهر فيها الحياة، وإذا كان لابدّ من الدّعاء للدّيار، فقد دعا الشاعر للدّار الّتي شهدت شبابه، ثم خلت منه الآن، ودعا لها بأن يسقيها الغيث المتلاحق، الّذي لا يتوقف، وهو قد حسبه من غزارة مطره، متمثلا بكاءَه بكاء الباكي فيه؛ لأنّه شديد، فكأنّه بكاء ذي شجو.

ولم يهرب الشّاعر العبّاسي على ناقة، بعدما أدرك أنّ الرّحيل وراء المحبوبة لا يجدي، فمن الأفضل أن يبحث عن عمل إيجابي يفيده، كقول (أبي تمام):[9] [الكامل]

طَلَلٌ عَكَفْتُ عَلَيْهِ أَسْأَلُهُ
إلَى أَنْ كَادَ يُصْبِحُ رَبْعُهُ لِي مَسْجِدَا

واستهل الشّاعر قصيدة هجا بها "نفطويه" بمقدمة غزلية وطّللية، فقال:[10] [الخفيف]

هَجَرَتْنِي ظُلْمًا لِتَحْمِيلِ وَاش
وَأَطَالَتْ بِهَجْرِهَا إِيحَاشِي

وبدأ بعض قصائده بمقدّمات خمرية طويلة، ثمّ بعد ذلك تناول في قصيدته مدح أحد الأشخاصّ المعاصرين له، من ذلك قوله:[11] [الهزج]

وَعَــــاطِ أَخَــــاكَ عَاتِقَــــةً
بِقَــــارِ الــــدَّنِّ مُشْــــتَمِلَهْ

غير أنّ معظم مقدّمات ابن الرّومي الخمرية استقلّت بموضوع الخمر، ولم يتحدّث في أثناء حديثه عنها عن الرّحلة، أو وصف المرأة، بل اقتصر حديثه فيها عن الخمر ومجالسها، والشيء الّذي يبدو غريبا، هو ظهور حديث الموت، والمصير المحتوم، الّذي ينتظر كلّ إنسان في الحياة، في طائفة من هذه المقدّمات الخمرية، وإن قيل: «إنّ ظهور هذا الشّعور الحاد بالتّشاؤم، إلى جانب الشّعور الحادّ بالتّفاؤل في مقدّمة الخمر، لا يشكّل إلاّ تناقضا ظاهريا؛ لأنّهما في حقيقة الأمر طرفان لمشكلة واحدة، وهي مشكلة الإحساس بالضياع».[12]

وصاغ ابن الرّومي بعض مقدّمات قصائده المدحية، بصيغة الغزل بالمذكّر، وهي مقدّمات قليلة، بالقياس إلى مقدّماته الغزلية في النّساء، ممّا يدلّ على أنّه «لم يكن صاحب غلمان مثل أبي نواس، أو حتّى مثل البحتري».[13]

ولعلّ مقدمة قصيدته في مدح "المنصوري" أحسن ما يمثل هذه المقدّمات، وهو يخبرنا فيها أنّه صبّ مستهام مِن عشق من

لا يصل إليه، وهو غلام يقتله بصده، ويحييه بابتسامته، فهو يطلق على غلامه من الصّفات نفسها، الّتي كان يطلقها على المتغزَل بها، فقال:[14] [مجزوء الرمل]

أَنَا صَبٌّ مُسْتَهَامٌ   مِنْ هَوَى مَنْ لاَ يُرَامُ
وَلَهُ نَثْرٌ مِنَ الدُّرْ   رِ مَلِيحٌ وَنِظَامُ

لكن لم يستمر ابن الرّومي على نهج القدماء، بل ترك وصف الطّلول، وسخر من هذا الّذي يقف أمام الدّيار الخالية يُسائلها، قائلا:[15] [الكامل]

وَمِنَ العَجَائِبِ أَنْ تُسَائِلَ دَارَهُمْ
عَنْهُمْ وَقَلْبُكَ فِيهُمْ مَجْنُوبُ

ودعا إلى ترك الوقوف على الأطلال، فقال:[16] [البسيط]

دَعِ الوُقُوفَ عَلَى الأَطْلاَلِ وَالدِّمَنِ
وَذِكْرِ جِيْرَتِكَ الغَادِيْنَ لِلْظّعْنِ

ورأى أنّه من العبث البكاء على الطلل، فقال:[17] [المنسرح]

لاَ تَنْفُسَا عَبْرَةً أَجُودُ بِهَا
فَلَسْتُ أَبْكِي بِهَا عَلَى الدِّمَنِ
لَمْ يُخْلَقِ الدَّمْعُ لامْرِئٍ عَبَثًا
اللّهُ أَدْرَى بِلَوْعَةِ الحَزَنِ

وإذا التفت ابن الرّومي ساخرا من الطّلول، فليس ليسجل منها موقفا فقط، بل لكي يرسم حالة من البؤس كان يعانيها، فقال:[18] [المنسرح]

لَـــــمْ يُبْكِنِـــــي رَسْـــــمُ مَنْـــــزِلٍ طَسَـــــمَا
بَـــــلْ صَـــــاحِبٌ حَـــــالَ عَهْـــــدُهُ حُلُمَـــــا

وكـان أحيانـا يطالـب بتـرك كـلّ مـن المقدّمـة الطلليـة، والمقدّمة الخمرية على حدّ سواء، كقوله:[19] [الخفيف]
دَعْ لِبَـــــاكٍ رُسُـــــومَهُ وَطُلُولَـــــهُ
وَلِحَـــــادٍ رِكَابَـــــه وَحُمُولَـــــهْ
وَلِغَـــــاوٍ سِـــــفَاهَهُ وَصِـــــبَاهُ
وَلِـــــلاهٍ سَـــــمَاعَهُ وَشَـــــمُولَهْ

وأثّرت الشّعوبية أيضا «تأثيرا عظيما في دفع الشّاعر العبّاسي عن مواضيع الشّعر القـديم، والتّنكّـب عـن الطلـل، ومـا أشـبه، والانصراف إلى وصف الحواضر، وما يشخّص فيها مـن مظـاهر العمران الجديد، فكثـر ذكـر الرّيـاض والحـدائق».[20] كقـول الشّاعر في مقدمة أبرز من خلالهـا مظهـر الأرض فـي كامـل زينتها:[21] [مجزوء الرمل]
دَارُ أَمْـــــنٍ وَقَـــــرَارٍ
وَاعْـــــتِلاَءٍ وَاقْتِـــــدَارِ

وأكّـد الفكـرة (مصـطفى إبـراهيم) عنـدما قـال: «إنّ ابـن الرّومي تأثّر بـدعوة أبـي نـواس، إلـى نبـذ المقدّمـة الطّلليـة التّقليدية، فاسـتبدلها بمقدّمـة أخـرى، كانـت بمثابـة التّعبيـر الصادق عن عصر الحضارة، والطبيعة المصـنوعة، والطبيعـة، ألا وهي وصف الطبيعـة بمظاهرهـا المختلفـة، وقـد شـاعت هـذه

المقدّمة في كثير من قصائد الشّعر العبّاسي، بل أصبحت اتّجاها فنّيا، سار عليه كثير من الشّعراء، ولعلّ السّبب في ذلك، أنّ هذه المقدّمة تتّفق مع ذوق العصر وميول الشّعراء، وتواكب التّقدم الحضاري والعمراني، الّذي شهده العصر بما فيه من قصور وحدائق، غير أنّها لم تجد معارضة قويّة من أنصار القديم، كما وجدت المقدّمة الخمريّة، ومقدّمة الغزل بالمذكر».[22]

وقد كانت معركة ابن الرّومي مع الشّعر أيضا من خلال منظور نقدي، أحسّ فيه قدرا من الغبن الاجتماعي، وراح يعلن سخطه على القديم، وكراهيته إياه، إن ارتهن الأمر بمحافظة "البحتري" عليه، كمذهب فنيّ عُرف به، ونسب إليه، فقال:[23] [البسيط]

وَمَا يَكُنْ مِنْ حَدِيْثٍ صَالِحٍ لَهُمْ
فَصَادِرٌ عَنْ قَدِيْمٍ غير مُؤْتَشَبْ

وأضاف ابن الرّومي أسبابا أخرى، برّر فيها عدم وقوفه على الأطلال، بعيدا عن الحركة الشّعوبية أو النّواسيّة، فقد رأى أنّ الأطلال تثير في نفسه الذّكريات الأليمة، ولا فائدة من البقاء فيها، والدّهر يستمر في السّير، ولا يتوقف مثل من يقف على الطّلل، كما أنّ مثل هذه الأماكن تجدّد الأحزان في قلب الشّاعر، وكفى ما عاناه، حين كانت تلك الدّيار عامرة بأصحابها، فقال:[24] [الخفيف]

طَـــــلٌّ دَمْـــــعٌ هُرِيْــــق فِــــي الأَطْـــــلاَلِ
بَعْـــــــدَ إِقْوَائِهَـــــــا مِــــــنَ الحُــــــلاَّلِ
لَــــيْسَ تُجْــــدِي عَلَــــى المُسَــــائِلِ دَارٌ
غَيْــــرَ هَــــيْجِ السُــــقَامِ بَعْــــدَ انْــــدِمَالِ

وأدرك أنّ ما أصابها من إقفار يصيب الكائنات كلّها، فلا داعي للحزن، ولا مجال للأسف؛ لأنّ كلّ شيء مصيره الفناء، وأنّه قد يئس من الصمت المخيف، الّذي يحيط بالمكان، فقال عن الّتي لم تعد تجيبه عن تساؤله، أو تخبره عن أحوال أهلها الغابرين:[25] [الرجز]

بَــــلْ ذُو الحِجَــــى لا يَسْــــتَحِيْرُ أَخْرَسَــــا
إِلاَّ إِذَا اسْــــــتَجْهَلُهُ فُــــــرُطُ الأَسَــــــى

هذا بالإضافة إلى قسوة، وجفاء المحبوبة، الّذي ترتّب عنه نظرة جديدة للطّلل، ولصاحبته، ووجهة نظر مختلفة عن غيره من الشّعراء، وحاول إقناع المتلقي بوجهة نظره، فقال:[26] [المنسرح]

مَــــا القَلْــــبُ فِــــي إِثْــــرِهِمْ بِمُخْتَطَــــفِ
وَلاَ بِــــــذِي صَــــــبْوَةٍ وَلاَ كَلَــــــفِ

وأضاف في مساءلة ديار المحبوبة:[27] [الكامل]

هَــــلْ بِالــــدِّيَارِ سِــــوَى صَــــدَاكَ مُجِيْــــبُ
أَمْ هَــــلْ بِهِــــنَّ عَلَــــى بُكَــــاكَ مُثِيْــــبُ؟

وبدأ قصيدته التي مدح فيها "المنصوري الهاشمي"، بالثورة على ذكر الأطلال، بل هاجم النّساء اللّواتي كنّ يسكنّ تلك الدّيار، فهنّ ـ كما قال ـ خائنات، والمرأة منهن تردّك بالبخل، ويجب أن لا تنخدع بجمال خلقتها؛ لأنّ هذا يتناقض مع مذموم أخلاقها، فهي في شكلها الخارجي تدلّ على ظاهر حسن، بينما باطنها قبيح، فقال:[28] [المنسرح]

فَعَدِّ عَنْ ذِكْرِهِمْ وَعَنْ دِمَنٍ
بِمَدْرَجٍ لِلْرِّيَاحِ مُنْتَسَفْ

إذاً كان الطلل عند الشاعر، «يروّع بفكرة الحياة الذاهبة، ويجعله يصحو على الشّعور المستمر، بأنّ جانبا من العمر قد ولّى».[29] وهو يهزّ إحساس الشّاعر، بفعل الموت المستمر في حياته، وتكون الدّيار المقفرة سببا في تذكّر الشّاعر للمرأة، وشاهدا على بعدها.[30] بالإضافة إلى جمال الرّياض، الّذي جعل الشّعراء ينصرفون عن وصف الطّلول الدّارسة، فقد قال ابن الرّومي:[31] [الرجز]

لَهَوْتُ عَنْ وَصْفِ الطُلُولِ الدّارِسَه
بِرَوْضَةٍ عَذْرَاءَ غَيْرِ عَانِسَه

فهي روض بكر، تجود لها السّماء بما تحتاجه من ماء، يجدّد شبابها، وهي ليست كذلك فحسب، بل تتزيّن كما تفعل الأنثى. بالإضافة إلى شعور الشّاعر العبّاسي عموما، بمزيد من الحريّة

الفنيّة، وقلّة القيود النّقدية الّتي كانت محكمة الخناق حول المبدع.

غير أنّ ابن الرّومي كان أحيانا يتردّد، بين الدّعوة إلى الوقوف على الأطلال، وبين الدّعوة إلى تركها، كما جاء في قوله:[32] [الرجز]

لاَ تَصْدِفَا عَنْ دِمَنِ المَنَازِلِ
وَاللاَئِي أَصْبَحْنَ قِرَى النَّوَازِلِ

وحوّل عنصر الرحلة التّقليدي بوصف الرحلة بعد المدح، كما قال بعد ثلاثة وثمانين بيتا مدح بها "ابن بلبل":[33] [البسيط]

قَالَ الإِمَامُ وَقَدْ دَرّتْ حَلُوبَتُهُ: *** بِمِثْلِكَ اسْتَغْزَرَ المُسْتَغْزِرُ اللّقَحَا

وانعطف ابن الرّومي في هذه القصيدة نحو آفاق التّجديد في هذه المقدّمة، بنزوعه إلى وصف إحدى رحلاته النّهريّة إلى الممدوح، متجاوزا استهلال سابقيه، ومعاصريه بوصف رحلاتهم إلى ممدوحيهم على ظهر الإبل والنّوق، مصورّا في مستهل مدحه "لعلي بن أبي الخصيب، وانتهاء بعودته إلى بغداد، فقال:[34] [الوافر]

ذَكَرْتُكَ حِينَ أَلْقَتْ بِي عَصَاهَا النْ
نَوَى يَوْمًا بِنَهْرِ أَبِي الخَصِيبْ

وابتعد الشّاعر عن المقدّمة التّقليديّة الطّلليّة، أو الغزليّة في قصيدة الرثاء مثلا؛ لأنّ القصيدة في هذا الغرض، «لبّت حاجاته الذّاتية الشّعورية، والنّفسية على أكمل وجه، وظهرت قصيدته في الرّثاء متلاحمة، دون أن يفقدها خلوها من المقدّمة جودتها، وتأثيرها في النّفوس».[35] كالقصيدتين اللّتين قالهما في رثاء "يحي بن عمر الطالبي" بعد مقتله، فقد بدأ مباشرة في موضوعه، فقال في القصيدة الأوّلى:[36] [الطويل]

أَمَامَكَ فَانْظُرْ أَيَّ نَهْجَيْكَ تَنْهَجُ؟
طَرِيْقَانِ شَتَى: مُسْتَقِيْمُ وَأَعْوَجُ

وهي مقدمة تصور موقف العباسيين من العلويين. وأما في مقدمة القصيدة الثانية، فقال فيها:[37] [البسيط]

يَا نَاعِيَ ابْنَ رَسُولِ اللهِ فِي البَشَرِ
وَمُعْلِنًا بِاسْمِهِ فِي البَدْوِ وَالحَضَرِ

وهي مقدمة تصوّر فداحة المصيبة، والموضوع فرض ذلك؛ لأنّ «الشّعر الذّاتي الّذي يعبّر به الشّاعر عن انفعالاته، أو عواطف ذاتية خاصّة به، أو عن مشاعره نحو أحداث مرت به وانفعل بها، فإنّ الملحوظ في قصائد هذا اللّون من الشّعر، أنّها غالبا ما تخلو من المقدّمات، بل ومن المطالع بحيث يدخل الشّاعر في موضوع القصيدة من أوّلها».[38] فجاء ابن الرّومي بالمقدّمة المناسبة لما يدور في نفسه، من مشاعر الحزن والأسى على فشل ثورة من ثورات الشيعة، وقتل قائدها.

وقد خالف القدماء في مقدّماتهم التّقليدية، على غير عادة الشّعراء العباسيين الّذين قال عنهم "حسين عطوان": «ظل الشّعراء العباسيون على اختلافهم يتمسّكون بالمقدّمات، ويحرصون عليها، ويفتتحون مطولاتهم بها، وكلّ ما هنالك أنّهم حوّروا في أشكالها التّقليدية، وحذفوا غير قليل من عناصرها البدويّة ممّا يتّصل بالبيئة الصحراوية».[39]

ونعتقد أنّ عدم وجود مقدّمات فنية في قصائد الرثاء، مظهر من مظاهر التّمرّد عند الشّاعر، هذا بالإضافة إلى عنايته بالفكرة.

أما عن مظاهر التّجديد الأخرى في مقدّمات قصائد ابن الرّومي، فظهرت في مخالفته ما هو شائع، وهو حديث الشّعراء عن أنفسهم في ثنايا قصائدهم، وجعله مقدمة قصائده؛ فصوّر نفسه في هذه المقدّمة على أنّه النّار، الّتي تأتي على كلّ شيء، ودعا بالسقي للطّلل، كما أنّه قد سقاه من دموع عينيه، فقال:[40] [الوافر]

أَنَا النَّارُ الّتِي بِالخَلْقِ تُغْذَى
وَتُوقَدُ بِالحِجَارَةِ وَالحَدِيْدِ

ويبدو أنّ الأحوال السّياسية، الّتي سادت العصر العباسي، قد أصابت بعض الشّعراء بالإحباط النّفسي، وظهرت المقدّمات النّفسية، لمواجهة الحياة الاجتماعية، ومحاولة تصحيح بعض الأخطاء بها، وبدلا من أن يتوجّه الشّاعر إلى الممدوح مباشرة،

أو إلى من يسمعه فقد جعل نفسه مجالا للإسقاطات والمعاني، الّتي يريد أن يلفت النّظر إليها، فابن الرّومي أفرد بائيته في مدح "يوسف بن يعقوب" مبتدئا إياها بالحمد للّه رب العالمين، مقررا أنّه المبدىء والمعيد، الّذي يكشف السوء عن عباده، ويشرح صدور المنيبين، فقال:[41] [الخفيف]

أَحْمَدُ اللّهَ مُبْدئًا وَمُنِيْبًا
حَمْدَ مَنْ لَمْ يَزَلْ إِلَيْهِ مُنِيْبَا

الخاتمة:

نستنتج أنّ ابن الرّومي لم يكن أسير اتّجاه محدّد، أو طريقة واحدة في التّقديم لقصائده، بل لقد كانت له طرق مختلفة، ووسائل عدّة، تبدأ من اللاّمقدمة، إلى المقدّمة القصيرة، أو إلى المقدّمة الطويلة جدا.

وكان يتردّد بين المحافظة والتّجديد، فمن جهة رأيناه يُبقي في بعض قصائده على الكثير من العناصر التّقليدية، من وقوف على الأطلال وغيرها، ومن جهة أخرى، رأيناه يُدخل في صميم بعض المقدّمات التّقليدية عناصر جديدة، أو مستحدثة، أو يستبدل تلك المقدّمات بمقدّمات أخرى، أو يحوّر، أو يغير في إطارها العامّ...

لكنّ الصّراع بين التراث العربي القديم، وبين الثّقافة الحضارية واضح في مقدّمات قصائده. لذلك نرى الشّاعر

في إحدى قصائده، قد تأثّر بالمقدّمات الطللية الجاهلية في تشبيه بقايا الطّلل بالصحائف والسّطور، لكنّ الجديد أنّه هو الذّي رحل، ولم يذكر المحبوبة، فقال:[42] [الطويل]

ثَنَى شَوْقَهُ وَالمَرْءُ يَصْحُو وَيَسْكَرُ

رُسُومٌ كَأَخْلاَقِ الصَحَائِفِ دُثّر

الهوامش:

* ـ ابن الرومي : هو أبو الحسن علي بن العباس بن جريج أو جرجس مولى عبيد الله بن عيسى بن عبد المطلب ثاني الخلفاء العباسيين، ولد في بغداد في الثاني من رجب عام 221هـ، وتوفي عام 284هـ للأستزادة ينظر ابن خلكان "شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحق محمد محي الدين بن عبد الحميد، مطبعة السعادة ، مصر، ط1، 1949، ج3، 442

[1] -ينظر عواد (محمد رضا): تطور مقدمات القصائد العربيّة في القرنيين الثاني والثالث الهجريين، دراسة فنيّة مقاربة، رسالة ماجستير، جامعة عين شمس، القاهرة 2004، ص45

[2]- ديوان ابن الرّومي، ج2، ص497.

[3]- المصدر نفسه، ج6، ص2379.

[4] -أحمد يوسف (أحمد): بناء القصيدة عند ابن الرّومي، دكتوراه، جامعة عين شمس، القاهرة، 1997، ص 44.

[5]- ديوان ابن الرّومي، ج3، ص1201.

[6]- عواد (محمد رضا): المرجع السابق، ص40.

[7]- ديوان أبي العتاهية: تحق/ كرم البستاني، دار صادر، بيروت، 1980، ص363.

[8]- ديوان ابن الرّومي، ج3، ص1202.

[9]- ينظر عواد (محمد رضا): المرجع السابق، ص45، والبيت من ديوان أبي تمام، تحق/ محمد عبده عزام، دار المعارف، مصر، 1964، ج2، ص54.

[10]- ديوان ابن الرّومي، ج3، ص1259.

[11]- المصدر نفسه، ج5، ص1988.

[12]- السّيد (علي حسن): فكرة الأطلال في الشّعر العربي بين الماضي والحاضر، ماجستير، جامعة عين شمس، القاهرة، 1976، ص60.

[13]- ضيف (شوقي): تاريخ الأدب العربي في العصر العباسي الثاني، دار المعارف، مصر، 1973، ص319.

[14]- ديوان ابن الرّومي، ج5، ص2124.

[15]- المصدر نفسه، ج1، ص232.

[16]- المصدر نفسه، ج6، ص2569.

[17]- المصدر نفسه، ج6، ص2441.

[18]- ينظر شلق(علي): أثر الباديّة في الشعر العربي، جروس برس، طرابلس، ط1، 1980، ص238، والبيت من الديوان، ج5، ص2138.

[19]- ديوان ابن الرّومي، ج5، ص2041.

[20]- عبد المطلب(محمد): كتاب الشعر، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، 2002، ص15.

[21]- ديوان ابن الرّومي، ج3، ص945.

[22]- عبد الغني خالد (مصطفى إبراهيم): الصراع بين القديم والجديد في شعر العصر العباسي الأول، ماجستير، جامعة الأزهر، القاهرة، 2003، ص118.

[23]- ينظر التطاوي (عبد الله): النظريّة والتجربة عند أعلام الشعر العباسي، دار غريب للطباعة والنشر، 1999، ص27، والبيت من الديوان، ج1، ص272.

[24]- ديوان ابن الرّومي، ج5، ص2054.

[25]- المصدر نفسه، ج3، ص1201.

[26]- المصدر نفسه ج4، ص1564.

[27]- المصدر نفسه، ج1، ص232.

[28]- المصدر نفسه، ج4، ص1564.

[29]- السيّد (عليّ حسن): فكرة الأطلال في الشّعر العربي بين الماضي والحاضر، رسالة ماجستير، جامعة عين شمس، 1976، ص131.

[30]- ينظر الثبات (مصطفى حسن): التحليل البنائي للقصيدة الجاهلية دراسة تطبيقية، دكتوراه، جامعة عين شمس، القاهرة، 1986، ص116.

[31]- ديوان ابن الرّومي، ج3، ص1176.

[32]- المصدر نفسه ج5، ص1935.

[33]- المصدر نفسه، ج2، ص511.

[34]- ينظر الأسداوي (عبد المجيد): الشعر العباسي، تجلياته وبناؤه التشكيلي، مكتبة عرفات، الزقازيق، 2002، ص25، والبيت من الديوان، ج1، ص325 .

[35]- موسى (مخيمر صلح): رثاء الأبناء في الشعر العربي إلى نهاية القرن الخامس الهجري، دكتوراه، جامعة القاهرة، 1987، ص166، 173.

[36]- ديوان ابن الرّومي، ج2، ص492.

[37]- المصدر نفسه، ج3، ص1134.

[38]- حفني (عبد الحليم): مطلع القصيدة العربية ودلالته النفسية، الهيئة المصرية للكتاب، 1987، ص39.

[39]- عطوان (حسين): مقدمة القصيدة العربية في العصر العباسي الأول، دار المعارف، مصر، 1973، ص261.

[40]- ديوان ابن الرومي، ج2، ص730.

[41]- المصدر نفسه، ج1، ص 238.

[42]- المصدر نفسه، ج3، ص1043.

سردية النكبة وبراديغم الحوار الحضاري
عند ربعي المدهون
محاكمة التاريخ وأسئلة العودة في رواية: مصائر كونشيرتو الهولوكوست والنكبة

عبد الرحمن وغليسي

(الجزائر)

وأنـــت تخـــوض حروبـــك، فكّـــر بغيـــرك
لا تـــنْس مـــن يطلبـــون الســـلام
وأنـــت تعـــود إلـــى البيـــت بيتـــك،
فكّـــر بغيـــرك لا تـــنْس شـــعب الخيـــام

شعر محمود درويش

الملخّص: حاول "ربعي المدهون" أن يعيد قراءة المشهد الفلسطيني اليوم في ظلّ التحوّلات والتطوّرات البنيوية والفكرية والاجتماعية والسياسية، التي انبثقت من الصراع العربي/الإسرائيلي منذ أزيد من ستين سنة خلتْ. وهو إذ يقدّم طرحا جريئا في مشروعه الروائي، الذي مفاده تغليب المنطق الحواري، وتجاوز الرؤى الإيديولوجية الضيّقة من الطرفين،

يشدّدُ في الوقت نفسه على القراءة النقدية المتحرّرة من قيود القومية والتصوّر الطُهْراني للهويات والتواريخ والمجتمعات الحديثة.

يعود المدهون إلى تاريخ النكبة 1948، ويناقش السرديات العربية واليهودية المتناقضة في ما بينها، ويطرح الأسئلة المحرجة التي لم تطرح للنقاش من قبل؛ رابطا بين تاريخ النكبة وتاريخ الهولوكوست، وبين مصائر الفلسطينيين ومصائر اليهود كشرط ضروري لفهم تاريخ الصراع بين الشعبين، وخطوة أوّلية لبناء هويّة هجينة بديلة تترجم صور التقارب والتفاهم والتضايف، وإقامة دولة ديمقراطية حقيقية يسودها الأمن والسلام والتعايش، وتحكمها الروح الإنسانية النبيلة، والاعتراف بالحق الراسخ لمطلب "عودة اللاجئين".

Abstract : R. El Madhoun tried to reread the Palastinian scene today under the structural, intellectual, social and transformations and evolutions which emerged from the Arab-Israeli struggle sixty years ago. the writer suggests a daring proposal in his novel where he focuses on the logic of conversation and the bypassing of the narrow ideological visions from both sides. At the same time, he stresses on a critical reading from the nationalistic and the "purified" conception of identities, history and modern societies.

El Madhoun goes back to the history of the Naqba in 1948 to discuss the Arab and Jewish paradoxical narratives

while asking embarrassing questions which have never been tackled before linking the history of Naqba and the Holocaust to the destiny of the Palastinians and the Jews as a crucial condition for the understanding of the struggle between the two people. It is also a first step to build an alternative mixed identity as a means of bridging the gap of mutual understanding and the establishment of a true democratic country full of security, peace and cooperation while governed by the noble human spirit and the acknowledgment of the fundamental right of the return of the refugees.

تمهيد: انبرتْ الشعوب المقهورة الخاضعة للسيطرة الإمبريالية الغربية منذ بدايات الغزو لمقاومة مسلحة شرسة، وبرز إلى العلن تيار منظم وموحّد يرفض أي شكلّ من أشكال الوجود الأجنبي لاسترجاع أراضيه المغتصبة وتقرير مصيرها بنفسه، لكنه في الوقت نفسه ظهر تيار موازٍ من المقاومة الثقافية تتقاطع وتتكامل في الرؤية والأهداف والأدوات التي اتخذتها في معركة التحرير الكبرى.

إنّ المتأمل بتروٍّ في المشهد الفلسطيني اليوم يدرك حجم المعاناة، وعمق الجراح في جسد الوطن المغتصب من طرف اليهود، ويقدّر حجم التضحيات والثمن الذي دفعه شعب بأكمله من أجل الاعتراف بوجوده وحقّه في الأرض، وإمكانية لمّ شتاته

تحت سماء وطنه المغتصب، بعد زمن طويل من التشتّت والمنافي القسْرية، والاغتراب النفسي والوجودي.

سردية النكبة: التغريبة ومحاكمة التاريخ: هل يمكن الحديث في الزمن الراهن، وفي ظلّ التطورات والتباينات في الرؤى والمواقف على بُعْد عقود من اغتصاب فلسطين عن جدوى الكفاح المسلّح لاستعادة الأرض والوطن؟ وهل يمكن الحديث عن إمكانية نقد الذات ومراجعة التاريخ من أجل التوصل إلى حلٍّ توافقي يسمح لأطراف الصراع من العيش في سلام دائم؟ أليس تقبّل الآخر والحوار الحضاري من أجل التعايش هو نوع من المقاومة الثقافية التي تتطلّبها معطيات الحاضر؟

منذ سقوط فلسطين في أيدي العصابات الصهيونية، وإعلان قيام دولة إسرائيل على الأراضي الفلسطينية عام 1948 بمباركة القوى الإمبريالية الغربية، تعرّض السكان الأصليون لسلسلة من عمليات الإبادة والطرد والتهجير القسري. لم يكتفِ قادة المنظمات الصهيونية "الإرهابية" بطرد الفلسطينيين وتقتيلهم وسلب أراضيهم بطريقة مدروسة؛ بل راحوا بكلّ قوة وعزيمة يجسّدون المخطط الاستيطاني بـ إحلال "شعب" مكان "شعب" آخر، فدمّروا القرى وأحرقوا المنازل وجرفوا البساتين والحقول في محاولة لاستئصال تاريخ شعبٍ بأكمله، وتطهيره من بصمات الوجود الفلسطيني.

شجّعت إسرائيل هجرة اليهود من كلّ بقاع العالم، خاصّة يهود أوروبا الشرقية الذين تعرّضوا للإبادة من طرف النازيين الألمان خلال الحرب العالمية الثانية، وسعتْ لتعزيز الوجود اليهودي لتسهيل عملية انتقال السلطة من طرف البريطانيين لصالح اليهود، وفرض سياسة "الحل النهائي" للمشكلّة اليهودية، التي وحدّت المواقف العالمية الداعمة لخطة تقسيم أرض فلسطين إلى دولتين فلسطينية ويهودية بمباركة منظمة الأمم المتحدة.

وفي الحقيقة كان تأثر منطقة الشرق الأوسط بالحرب العربية الإسرائيلية عميق الأثر، وأفرز نوعا من الشعور بالإحباط لدى الإنسان العربي والفلسطيني كنتيجة مباشرة لضعف الإرادة، وتخاذل رجال السياسة في الدفاع عن الأرض وسكانها، وتقبّلهم الهزيمة في نهاية المطاف بعد الدخول في حرب خاسرة انتهت بعد أشهر قليلة من الإعلان الرسمي لقيام دولة إسرائيل على الأراضي الفلسطينية بتاريخ 15 أيار/مايو 1948، وتوقيع المعاهدة تلو الأخرى للتهدئة والسلام مع الجيوش العربية، كانت آخرها مع سوريا في 20 تموز/يوليو 1949.

يرى بعض المؤرخين، ممن يُطلق عليهم بـ "مراجعي التاريخ" أن الأزمة الخطيرة والاحتقان السائد على الخريطة

السياسية اليوم، هو نتيجة مباشرة وإفرازات جانبية لأحداث الأمس، فقد اكتسى تاريخ الصراع على الأرض، ومن يملك الحق في امتلاكها، والسيطرة على جغرافيتها الجيو-بوليتيكية اكتسى صبغة قومية من الطرفين؛ ينحاز كلّ طرف إلى تزييف الحقائق وتحوير الأحداث، ومصادرة التاريخ الرسمي؛ بكتابته وفق رؤية إيديولوجية ضيّقة تصبو إلى تجميل التاريخ الرسمي، ووضعه في خدمة المصالح السياسية الضيّقة. هذا المنحى في الرؤية أدى إلى ظهور نزعة قومية غير نقدية في كتابة التاريخ من الطرفين.

يذهب أحد المؤرخين إلى أنّه: "في إسرائيل عكس المؤرخون ذوو النزعة القومية، في كتاباتهم الذاكرة القومية للرأي العامّ الإسرائيلي بتصويرهم الحرب على فلسطين بأنّها كفاحٌ مرير من أجل البقاء، ونصرٌ يكاد أن يكون معجزة. وفي العالم العربي اتّسمتْ روايات تاريخ الحرب الفلسطينية بإنشاء العبارات الاعتذارية وعبارات إرضاء الذات، وتوجيه اللوم إلى الآخرين، ونظريات المؤامرة. فالكتابات التاريخية ذات النزعة القومية سواء لدى العرب أم الإسرائيليين، تنحو منحى "نُشْدان الشرعية" أكثر مما تنحو محاسبة الماضي محاسبة نزيهة"[1].

من أجل تفادي تكرار أخطاء الماضي، وإرادة تحرير التاريخ من ربْقة "النظرة الرسمية" لا غرْوَ أن نعثر في تاريخنا

القريب نسبيا على أصوات تنادي بضرورة مراجعة الذات، والتشكيك في ما يقوله التاريخ الرسمي، وإعادة قراءة التاريخ قراءة متشكّكة ومتحرّرة من دوغمائيته، بخلخلة البنى الجامدة، وزحزحة المركزي، واستدعاء المهمّش والمسكوت عنه، واللامفكر فيه.

ولعلّ أفضل مقاربة لذلك تكمن في إعادة تخييل الماضي وتحفيز الذاكرة، وإتاحة الفرصة للأصوات التابعة والمهمّشة كي تسرد روايتها، وتلملم أصواتها المبعثرة في صفحات التاريخ، والمدفونة في الذاكرة الجمعية للشعوب.

في سياق بحثنا تقدّم مجموعة من الأعمال الإبداعية والفنية رؤية جديدة تنسجم مع التطور الحاصل في الذهنيات العربية، خاصّة الوجوه المثقفة والمبدعين منها، فبرز جيل من المثقفين والمناضلين والكتاب الطامحين لتحرير القضية من المرجعيات القوموية، والمواقف الارتجالية التنميطية؛ التي تقسّم العالم إلى ثنائيات مانوية النحن/الغير، الخير/الشر، الحق/الظلّم المساهمة في تأجيج الصراع والصدام الحضاري بين الشعوب.

وتعتبر رواية الكاتب الفلسطيني البريطاني الجنسية **ربعي المدهون** "مصائر: كونشرتو الهولوكوست والنكبة" الصادرة سنة 2015، خطوة مهمة جدا في مشروعه الذي يروم كسر القوالب الجاهزة، وتجاوز الآراء والمواقف النمطية من القضية

الفلسطينية، وهي تكملة لمشروعه النضالي كمثقف واعٍ بالتغيرات والتطورات السياسية والاجتماعية والثقافية التي حصلت في السنوات الأخيرة، كتتويج لمساعي السلام والتقارب والتضايف والتفاؤل بالمستقبل.

في مقاله "تحرير العقل أوّلا" يدعو إدوارد سعيد الشعب الفلسطيني والمناضلين في سبيل تحرّره إلى ضرورة كسْر عقدة النقص التي يشعر بها الفلسطيني إزّاء الآخر/ الإسرائيلي/ الغربي، وتحرير "العقل" من أوهامه ونرجسيته، ونقد الذات المتمركزة حول أناها بطريقة تدعو إلى الشفقة من جهلها وانغلاقها. فالجهل بالآخر هو المطبّ الذي سقط فيه الفلسطيني، وجعله يبني أحكامه ومشروعه التحرّري على أساس من التضخّم واللّامبالاة، هذا ما يدفعه إلى السقوط في براثن المنطق المانوي الذي يبجّل الآخر إلى حدّ التأليه والإعجاب المطلق، أو يصنّفه في خانة الشر المطلق الذي ينبغي استئصاله وإحداث القطيعة معه. فلا عجب أن يميل هذا الصنف إلى الافتراضات السخيفة والعشوائية، أو التقديس والهوس به المؤسس على الجهل ونقص المعرفة به.

إن الإصرار على تقزيم الآخر والعزوف عن الاقتراب منه، والرغبة في معرفته يؤدي بنا إلى تكرار سقطاتنا من خلال الرفض الأعمى أو الخنوع الجبان؛ وهي أشكال متكررة في ثوب

جديد لاستعادة العلاقة الكولونيالية بين ثقافة قوية وأخرى ضعيفة. لكن في هذه الحالة ما العمل؟ يجيب "سعيد": "إن المطلوب: هو تحرير العقول وليس المطلوب رجالا ونساءً لا يستطيعون تحرير أنفسهم، ناهيك عن تحرير شعوبهم. العنصران الجوهريان هنا هما: الإرادة والعقل؛ فحتّى لو امتلك المرء عشرة آلاف شرطي وبيروقراطي، بل ودويْلة أيضا، فإن الوضع يبقى في جوهره مؤسّسا على العبودية والجهل"[2].

أيٌ ممارسة فكرية وعملية يمكنها أن تفسّر الواقع بعيدا عن شوفينية الخطابات السياسية، والمقاربات الفجّة التي تطمح إلى تأجيج الصراع، ونسف كلّ محاولات التقارب والتعايش؟

يطرح المدهون في روايته: "مصائر" أسئلة لها حساسية تاريخية وسياسية تتعلّق بقضية الصراع العربي/الفلسطيني الإسرائيلي منذ بداية الغزو اليهودي واقتلاع الفلسطينيين من أرضهم، أو ما يعرف بأحداث النكبة والتغريبة، التي فجّرت قضية اللاجئين في الداخل والخارج، كما تعالج مسألة الديمقراطية ودولة القانون في إسرائيل الحديثة، والأبرز في الرواية هو طابعها السجالي لتاريخ المقاومة الفلسطينية بشقيْها المسلّح والثقافي، وتصويب مسيرة النضال بعد أن طغتْ عليها الخطابات القومية الفجّة والمصالح الشخصية، والمتاجرة والمضاربة باسم الوطن.

بالتالي نحن أمام أسئلة تُسائل الماضي والحاضر في آنٍ، وتحاكم التاريخ وتراجع الوقائع مراجعة نقدية ومتجرّدة؛ مراجعة تبتغي التمحيص والتدقيق في ما جرى بغية التصالح مع الذات، والتوصل إلى حوار حقيقي مع الآخر.

وزّع المدهون نصّه على أربعة مقاطع أو حركات الكونشيرتو الموسيقي المكون من أربع حركات، وخصّ كلّ حركة على حدة بحكاية تسرد حياة بطلين اثنين يشكلّان الحيز الأكبر في كلّ مقطع قبل أن يفسحا المجال أمام الحركة الموالية ويغدوان شخصيتين ثانويتين. وهذا ما يتكرّر في الحركة الثانية والثالثة، ثم يَعْمد في الحركة الرابعة إلى التوليف بين شخصيات الرواية، والربط بين أحداثها ومصائر شخصياتها التي تترافد بين الواقع والخيال. فقد عمد إلى تنبيه القارئ في تقديمه للرواية على المزاوجة بين الكثير من الوقائع التاريخية والأحداث التي عرفها بلده منذ النكبة، وبين موقفه منها ورؤيته للعالم من خلال العمل الإبداعي التخييلي، الذي تترجمه شخوص الرواية وأحداثها وفضاءاتها وتقاطعاتها مع الواقع في بعض الأحيان.

اختار المدهون لعمله عنوانا مباشرا وصادماً؛ فـ **"مصائر: كونشيرتو الهولوكوست والنكبة"** يحيلنا مباشرة إلى الموقف الصريح للمثقف الفلسطيني الذي يمثله الكاتب، الذي يعيش

غربة مزدوجة في منفاه الخارجي ومصيرا غامضا في منفاه الداخلي.

فالرواية تتطرق بشكلّ صريح إلى مواضيع مؤلمة في تاريخ الصراع العربي/الفلسطيني-الإسرائيلي. فـ "الهولوكوست" بالنسبة لليهود و"النكبة" بالنسبة للفلسطينيين تمثل جرحا عميقا وغائرا، مازالت ندوبه تؤثر بشكلّ مباشر في علاقة الفلسطيني باليهود، وتحرك كلّ مبادرة لصنع عملية السلام والتعايش المشترك. وأول شيء يجب إدراكه جيدا عن تاريخ هذا الصراع أنّه: "ليس نتاج "كره عميق وأزلي" بين العرب واليهود، أو بين اليهود والأغيار، وأنّه ليس نتيجة العقد التاريخية والنفسية (كما يدّعي الصهاينة) وإنّما هو وضعٌ بنيويٌ يولّد الصراع، ونشأ عن تطور تاريخي وسياسي وبشري محدّد. ومادام هذا الوضع قائما يظلّ الصراع قائما. وأنّه لا سبيل لأنّهاء الصراع إلّا من خلال فكّ بنية الصراع ذاتها".[3]

السؤال الذي يفرض نفسه منذ البداية في رواية مصائر، هو: لماذا اختار المدهون الرجوع إلى حقبة بداية الصراع؟ وما الفائدة من نبش الماضي ومحاكمة التاريخ؟ وما موقف المدهون من المواقف الإيديولوجية لأطراف الصراع في القضية؟ وهل يمكن تجميل صورة الآخر/ اليهودي الشيطانية وقبول العيش معه؟

حق العودة "البقاء هناك" وسؤال الدياسبورا:_ تبدأ الرواية من موضوع العودة كمطلب مشروع وغير قابل للنقاش، فالعودة لا تقتصر على تحقيق حلم مئات الآلاف من الفلسطينيين المهجرين بقوة الحديد والنار من بيوتهم وحقولهم وأراضيهم في نهاية النصف الأول من القرن العشرين، بل تشمل كلّ الأبعاد الرمزية والتخييلية للإصرار على العودة "حيًّا أو ميّتًا" إلى الوطن. تبدأ الرحلة بقصة " جولي ووليد دهمان" إلى مدينة "عكّا" لتنفيذ جزء من وصية أم جولي الفلسطينية الأرمنية " إيفانا أردكيان"، التي تطلب من جولي ووليد قبل موتها بأسبوع واحد في لندن، -أين تعيش منذ زواجها وهروبها مع الضابط الإنجليزي "مستر ليتل هاوس"-، أن يأخذا جزءا من رمادها إلى مسقط رأسها، ووضعه في بيت أبيها "إيمانويل أردكيان" في عكّا، في البيت الذي اضطرت عائلة العم إيمانويل إلى مغادرته تحت التهديدات بالقتل من طرف اليهود.

إنّ انصراف المدهون إلى التركيز على مصائر شخصياته الفلسطينية سواء داخل الوطن أم خارجه جرّه إلى الحديث عن المنفى المزدوج للفلسطيني، الذي يضطّر إلى تجديد أوراق إقامته وولاءاته النضالية، تبعا لسياسة البلد الذي يحتضنه كضيفٍ ثقيل يجب التخلص من اندفاعيته، وتهوره ودفعه لمغادرة البلاد طوعا أو كرها، كما ينبغي عليه مباركة جميع

القرارات والإجراءات التي تتخذها السلطات الفلسطينية في الداخل من أجل فرض النسخة الإسرائيلية لعملية السلام؛ فبمجرد وصول الزوجين دهمان إلى "عكّا" يدركان المفارقة الصارخة بين مفهوم اللجوء والغربة عند الفلسطيني، ومدى التباعد والاختلاف الجوهري بين المنفى الخارجي، الذي يعتبر "جنة عدن" بالمقارنة مع المنفى الداخلي، الذي تصاحبه كلّ ألوان الذل والهوان والتهميش سواء من طرف السلطات الإسرائيلية أم من طرف السلطات الفلسطينية التي تناستْ هموم لاجئيها وراحت تتعارك على سلطة رمزية.

تقول الست (فاطمة العكاوية)، الملقبة بـ "الست معارف" - لمعرفتها الدقيقة بأخبار وجغرافية عكا، واحتكاكها بالزوار والسياح الذين يقصدون المدينة من كلّ مكان- في ردِّها المستهجَن عندما تحسّرت جولي على موت أمها في منفاها اللندني بلهجة عكّاوية ساخرة: "ايش حبيبتي؟ أمّك ماتْ في لندن عكّاوي غريب؟ ! إِحمدي ربك واشكريه، تعِي شوفينا هونْ، غُرَبا في بلادنا ولاجئين، ما في فرق بين الميّتين منّا واللّي عايشين".[4]

إن أسوأ النتائج المترتبة عن الحرب العربية الإسرائيلية هي قضية اللاجئين الفلسطينيين، فقد تركتْ بصماتها الغائرة

في الذاكرة الجمعية للفلسطينيين! لكن، كيف نشأتْ؟ ومن المتسبِّب في اختلاقها؟ فكلّ طرف يلصق التهمة بالآخر.

يصرّ الفلسطينيون على السياسة المدروسة من اليهود في حربهم الطامحة إلى اقتلاع السكان من أراضيهم، وتطهيرها بالترهيب والتقتيل الجماعي، كما يتمسّك الإسرائيليون بأسطورة النزوح الطوعي، وإخلاء ساحة القتال بطلب من القيادة العربية من أجل إبادة إسرائيل من الوجود، وإلقاء اليهود في البحر –حسب الرواية الشعبية.

يشير المؤرخ الفلسطيني "رشيد الخالدي" إلى أنّه في أعقاب الهزيمة العربية النكراء التي تعرضت لها الجيوش العربية، عندما فشلت في التصدّي لهجوم المنظّمات اليهودية، التي كانت أكثر تصميما، وأحسن تجهيزا وتخطيطا، قد نجم عن الهزيمة أنْ "هُجِّرَ أكثر من نصف العرب الفلسطينيين، الذين يناهز عددهم مليونا وأربعمئة ألف نسمة من منازلهم، أوفرّوا منها. أما الفلسطينيون الذين لم يهربوا من المناطق المستولَى عليها فقد تقلّصوا إلى أقلية صغيرة ضمن دولة إسرائيل الجديدة، التي تسيطر الآن على نحو 77% من أرض فلسطين التي كانت تحت الانتداب".[5]

والمدهش في الأمر كما يلاحظ "الخالدي" هو التقهقر السريع أمام الضربات، وفرار السكان من قراهم ومنازلهم

بطريقة أذهلت حتى الخصوم الصهاينة، فقد استغلت البروباغوندا الصهيونية الأحداث والمعطيات العالمية عقب الحرب العالمية الثانية لتقديم اليهود في ثوب" الضحايا"، وخلق صورة طُهرانية لـ نحن وفبركة صورة إبليسية للآخرين.

يحاول المدهون دحض سردية القوي المهيمِن بتحرير أصوات أبطاله من إسار الرواية الرسمية والقراءات الإيديولوجية، فرواية مصائر تعبّر عن شريحة كبيرة من الفلسطينيين الذين رفضوا الهجرة، وقاوموا سياسة الطرد، بحيث أنّهم "**بقوا هناك**" جنبا إلى جنب مع اليهود، وحاولوا التعايش في ظلّ الديمقراطية وحقوق المواطنة. لكن هل هناك حقا تعايش حقيقي؟

تطفو إلى السطح قصة "باقي هناك" التي تترافد بين معطيات الحقيقة والخيال لتصوغ موقف الفلسطيني المتمسّك بحق العودة، والحق في العيش بسلام، رغم المماحكات اليومية التي يتعرض لها أبطال رواية المدهون، وأبطال قصة "**فلسطيني تيْس**" التي تكتبها جنين زوجة باسمْ في الحركة الثانية من الكونشرتو الروائي. "**باقي هناك**" هو الشخصية الأكثر أشكلّة في الرواية باعتباره يتموضع في قلب الصراع، ويوفّر أفضل الإمكانات لإقامة علاقة حوارية مؤسسة على استثمار الجانب المتسامح مع الذات، واستبطان النوايا الحسنة المتاحة لدى الآخر. وهذا من شأنّه أن يوفر نمطا من الوجود

الحــواري والتواصــلي، وإمكانيــة تجنّــب التصــادم والإقصــاء والتهميش.

هل يمكن أن يكون الآخر على حق؟ لنفترض أن هـذا السـؤال هو الذي يُبَنْين علاقة الأنا بالآخر الذي يمثّله التيْس الفلسطيني (المتمسّك العنيد بأرضه وموقفه) "**باقي هناك**"؛ هـذه الهويـة المتشظيّة بين-بيْن، التي تختار الحـلّ الأصـعب، بمقاومـة قـرار الهجرة الجماعية من المجدل- عسقلان أثناء القصف الإسرائيلي للمدينة في صيف 1967. ألا يمكـن الحـديث عـن إيتيقـا حـوار حقيقي بعيدا عن الأحكام المطلقة والتمثّلات الدونية؟ نحن هنـا أمام عقل أكثر تسامحا مـع آخـره، وأكثـر تفتحّـا وامتحانـا لغيْريته، أي نحن أمام الوجـه المشـرق للحـوار الحضـاري فـي تفادي الصراع والمواجهة، " أي إمكانية أن يستبدّ "الأنا" برأيه ونرجسيته، وإمكانية أن يكون "الآخر" على صواب. مأزق فكـرة "الصراع الحضاري" هو افتراض وجود نوايا سـلبية وتدميريـة تستهدف الآخر، أي الاحتكام إلى معيار مطلق يفصل بشـكلّ حـاد بين الذات والآخر، بينما في صلب الذات أو "الأنا" قـوى تصـبو إلى التفاعل مع الآخر وتنافح عن حقه في الوجـود والاخـتلاف، وفي عمق الآخر ثمة قوى وإرادات تدافع عن "الأنا" وعن حقـه في الحضور والمشاركة".[6]

لم يستجبْ "باقي هناك" لتوسلات أسرته وصـراخ خطيبتـه، الذي ملأ صداه البلد، وهي ترجوه الصعود إلى شاحنة الـراحلين، "رفض، تيِّسَ محمود دهمان(باقي هناك) وقتذاك، وصلّب قدميـه في الأرض، وأحْرن كما يُحـرن الحمـار ويصـلّب قوائمـه فـي الأرض، بينما الطائرات في الجو تصرخ، والقذائف تصرخ، وابنته غزّة على ذراعي أمها تصرخ، والنـاس فـي الشـاحنة يصـرخون، ومحرك السيارة التي تسـتعد للرحيـل يصـرخ، ووالـده الشـيخ ابراهيم يصرخ "محمود يا حبيبي، إطلع معانا، يابَ بلاشْ نْصـير كلّ واحد في جهة، إن دشّرْنا بعْضنا عمرنا ما بنتلاقي يـا بنـي، بكْرة اليهود إن استفْردوا فيك بِطخوك. اسمع مني ياب واخزي الشيطان واطلعْ معانا..(يواصل الراوي):

في النهاية التي صارت بداية لندم جمـاعي يمتـد مـع العمـر، قرّر "باقي هناك" أن يصرخ بنفسه، قبل أن يرحلـوا ويأخـذوه معهم، "ياب إنْ هاجرْتو ما بترجعوش"، تهتز المجدل على وقـع الصدى، "ياب إن هاجرت ياب إن هاجـــــ ." حتـى اختفـى صوته في زحمة الأصوات التي حملتها الشاحنة بعيـدا، وحملتـه مع آلاف الذين رحلوا في ذلك اليوم المشؤوم'[7]

هل اقتنع هذا التيس أخيرا بالهجرة؟ لقد هاجر مكرهاً، ولكنه يتسلّل في أقرب فرصة عائدا إلى هناك، تاركـا زوجتـه وابنتـه التي لم تتجاوز الشهرين في غزة ويرجع إلى البلد، يقوم "باقي

هناك" بتأسيس أول خلية مقاومة بُعيْد احتلال المجدل-عسقلان مباشرة، وشجع السكان على البقاء، بل منع من يستطيع من ذلك، وشكلّ لجنة النسيج للدفاع عن حقوقهم.

يذكر راوي "**فلسطيني تيس**" كيف غضبتْ والدته غضبا شديدا من العمة التي مرّغت سمعة زوجها محمود دهمان في الوحل، قبل أن تصدمها بدعمها المطلق لزوجها، بمواجهتها الجريئة وصراخها في وجه العمة: "كلّ العيلة صارت تعتبر الاسم (باقي هناك) مسبّة يا حاجّة، إيش اللي اعملْتيه يا بنت عمْ، طبْ هو اللّي باقي في لِبلاد مشْ أحسن ألف مرة من اللي هاجرْ ودشّرها؟!" (وتواصل بلهجة قاسية ومعاتبة)، " فِشْ فلسطيني في الدنيا بِقبل عَ حالُه يصير إسرائيلي يا بنْت عم، وِنْ صار، ما بيكون بإيده ولا بكيفُه ولا بخاطرُه، محمود صار إسرائيلي غَصبنْ عنّه يا حاجّة، غصبن عنّه صار، وابْصراحة بقول لك اياها عَ روس الاشهاد، مْنيح اللي محمود بِقي هناك، امنيح اللي ما هاجر زيّنْا واتبهدل، البهدلة في لبلاد يا حاجة حتى مع اليهود، أشرف وأرحم ميتْ مرة من البهدلة والشرشحة في المخيّمات".[8]

تتشكلّ شخصية "باقي هناك" من إرادة وتصميم الفلسطيني المطرود والمشرّد في بلده، ورفضه التخلّي عن هويّته وأرضه وثوابته؛ فباقي هناك لا يمثّل عيّنة رافضة ومقاومة للطرد

والتحويل والتكوّم في الملاجئ والغيتوهات فحسب، بل هو نموذج المقاوم المقتلَع من أهله وأرضه، مشرّدًا في المنافي، لكنه لا يكفّ عن الحلم بالرجوع، والتمسّك بحق العودة كشرط للنسيان، وبناء الذاكرة المكلّومة مع آخره.

على صعيد آخر تمثّل العودة إلى فلسطين طموح كلّ لاجئ أو منفي، ومطلب أنطولوجي لا يكف عن طرح الأسئلة الخاصّة بالمصير والأرض والهوية، وحين يغدو الزمان بتشققاته وتناقضاته وانزياحاته عاجزا عن حل عقدة الآخر، يتدخل المكان كفكرة لتقريب وجهات النظر، وتقبّل الاختلافات التاريخية والسياسية والثقافية، وترميم الذاكرة في محاولة لمراجعة الذات ونقدها، وإعادة النظر في المواقف المتطرفة بغية تعديلها وتجاوز عقبات عملية السلام.

إن الشوارع والساحات والممرات والسبل والبيوت والجوامع والكنائس هي الشواهد الحقيقية عن أحقية العودة للوطن، ومشروعية العيش تحت سمائه، وهي الشواهد على مقاومة مختلف أشكال التهويد والتهديم والطمس والتشويه، الذي تتعرض له ممتلكات الفلسطينيين المطرودين بالقوة، ومحاولة شراء أو مداهمة بيوتهم وتغيير أسماء الشوارع والساحات والمعالم العمرانية الشهيرة، وهو ما لاحظه وتألم له كثيرا وليد دهمان من تحويل الجامع إلى متحف وحانة، وجرف بيوت

الشارع الذي سكنته عائلته، واللافتات المكتوبة بالعبرية في كلّ مكان.

إن الذاكرة التي يرومها المدهون لا تقتصر على مراجعة الأحداث التاريخية، ومحاولة فهم الأسباب الحقيقية للنكبة والتغريبة الفلسطينية، فالروائي يعمل على دمج الواقع بالخيال وإعادة تخييل المكان والزمان والإنسان، ومنحهم أدوار البطولة لسرد الحكاية من جديد، فإذا كانت الأمم سرديات ومرويات بتعبير هومي بابا (homi bhabha)، فعلى الفلسطينيين سرد قصص وجودهم وتعميرهم وطردهم من أرضهم، ومعاناتهم داخل المخيمات من أجل دحض الأسطورة الصهيونية القائلة : "**أرضٌ بلا شعب، لشعبٍ بلا أرض**"، وبالتالي فالحضور المكاني مكثّف، متشابك ومهجّنٌ إلى أبعد الحدود، ومدن مثل القدس وحيفا ويافا والمجدل-عسقلان تتقاطع وتتداخل مع مصائر شخصيات الرواية.

وفي خطوة فريدة من المدهون، بحيث يتأَنْسَن المكان لتقديم سرديته الخاصّة في رواية **جِنين** الإنسان-المدينة التي أعطتها عنوانا مثيرا ومشحون الدلالة وهو "فلسطيني تيس" وأبطالها والد جنين محمود دهمان (**باقي هناك**) الإنسان-الأراضي المحتلة/إسرائيل، وابنه (**فلسطين**) الإنسان-الوطن، وابنته (**غزة**) الإنسان-المدينة. إن المكان هو البطل الحقيقي في رواية "مصائر"، وهو قادر على **تسريد** تضاريسه، وتحفيز ذاكرته،

واستدعاء ماضيه وموروثه الحضاري لبناء هويته الجديدة التي تتسامح مع، وتستقطب كلّ ما من شأنّه أن يقرّب وجهات النظر ويخفف حدة الصراع، ويساعد على التقرب من الآخر ومعرفته جيدا والتعايش في سلام دائم يلغي علاقة السيد/العبد ويؤسس لثقافة المواطنة والديمقراطية دون إقصاء أو خوف من الآخرين.

براديغم الحوار وفضاءات الهجنة: يتبنّى المدهون طرحا جريئا باستدعائه لتاريخ النكبة، وإعادة قراءته من منظور جديد يتلاءم مع معطيات الواقع، فالحوار الحضاري مع الآخر حسب المدهون لابد أن يبدأ من مسألة الهوية وإعادة تعريفها؛ فالتاريخ والجغرافيا والثقافة ومصير الشعوب هجينة ومتداخلة إلى أبعد الحدود، وبذلك لا يمكن تحديد مفهوم النحن دون الإشارة إلى العلاقة المتينة التي تربطها بمصير الآخرين. إن مصائر الشخصيات الفلسطينية عند المدهون لا تتضح بشكلّ جليّ إلا عند ربطها بمصائر الشخصيات اليهودية، فاليهودي هو الوجه الآخر للفلسطيني، وكينونته لا تتحدّد إلّا بالتواجد والعيش مع آخره على أرض مهجّنة تاريخيا بتفاعل الثقافات والديانات الثلاث، الإسلامية واليهودية والمسيحية.

يترجم المدهون إمكانية التعايش والتساكن العربي- اليهودي على لسان وليد حين رأى إمكانية تحقق اقتراح زوجته جولي

بترك لندن والعودة إلى الوطن، والعيش مع العرب واليهود في علاقة جوارية ودية. تعتقد جولي: "أن الإقامة في البلاد ممكنة، ولو بنسخة إسرائيلية، ألم تقْضِ أياما في بيت جميل ولودا في حيفا، في عمارة من ثلاثة طوابق، تضمّ ست شقق، يسكن خمسا منها يهود؟ ! هناك،(...) بدتْ مرتاحة لأحاديث جميل عن العلاقات الودّية بين جيران وصفهم بالعاديين؟ ! وعن عضويته في لجنة سكان العمارة، التي تشرف على حلّ خلافاتهم ومشاكلّهم اليومية، وتنظّم كلّ ما هو مشترك في ما بينهم، ولم أعلّق أنا في أيّ وقت على ما كان يقول، وأقنعت نفسي بأن جولي ستكتشف حتما أن لجنة سكان العمارة ليست الحكومة، أو الكنيست الإسرائيلي المتخصّص في سنّ قوانين تعذيب الفلسطينيين، وإن جميل ما إن يغادر البناية المحكومة بديمقراطية الجوار، وعادية الناس العاديين، حتى يفقد نصف حقوقه في المواطنة، بينما يتابع جيرانه اليهود في العمارة نفسها وخارجها، استمتاعهم بكامل حقوق المواطنة".[9]

هل يمكن الحديث عن براديغم الحوار الحضاري في عالم يسوده الصراع اليومي، وتحكمه سياسات الانغلاق الهوياتي والعزل الجغرافي والحصار الاقتصادي؟ يرى محمد عابد الجابري أن الحوار والتفاهم ممكن رغم تواريه في فلسفة ابن رشد الأندلسي لثمانية قرون خلتْ؛ "فهو نموذج واقعي،

يمكن تحويله وإعادة إنتاجه على سبيل النقد والمجاوزة، ويتوجه إلى الآخر كما نراه ونتلمّسه ونتحسّسه وليس كما نتمثّله في الذهن. يسمح هذا النموذج برؤية الآخر وإدراكه والحوار معه، دون أحكام مسبقة أو قبليات ذهنية أو أطر مخيالية".[10]

إنّ تعدّد الرؤية وتقبّل الآخر ومحاولة التواصل والتعايش معه في رواية مصائر ناتج عن التعدّد الصوتي الذي يطغى على الشخصيات الرئيسية والثانوية في الرواية على حدٍّ سواء؛ فرواية مصائر بطابعها التجريبي من خلال إقحام تقنية الكونشرتو الموسيقي تفتح المجال أمام جميع الشخصيات لتمثيل واستقطاب كلّ شرائح المشهد الفلسطيني، والسماح للأصوات المهمّشة والمقصاة من المشاركة في العملية السياسية لتقرير المصير، ومواصلة النضال السلمي لتحقيق العدالة والديمقراطية في الوطن الفلسطيني الإسرائيلي.

تتقاطع وجهة نظر ربعي المدهون مع أفكار وتأملات إدوارد سعيد ونخبة من المثقفين عن القضية الفلسطينية؛ فأي مبادرة للسلام والتعايش في نظر سعيد يجب ألاّ تتناسى النكبة ومسألة اللاجئين، وضمان حق العودة للفلسطينيين الذين تعرضوا للنهب والطرد، ثم اعتراف إسرائيل بالرواية الحقيقية لتدمير المجتمع الفلسطيني، وقول: "هذا ما حصل فعلا"، ومراجعة جميع

اتفاقيات السلام بين الطرفين التي تؤكد التعاطف والانحياز الكبيرين للمصالح الإسرائيلية. يقترح سعيد النسخة الأمثل في رأيه، وهي استلهام تجربة المصالحة في جنوب إفريقيا بين السكان السود ونظام الفصل العنصري (الأبرتايد). يقول سعيد: "تعلمتُ من تجربة جنوب إفريقيا أن السبيل الوحيد للتعامّل مع تاريخ معقّد مليء بالتنافر على أساس عرقيٍّ، هو أن تنظر إليه وتفهمه، ثمّ تتركه وراءك. أفكّر بشيء شبيه بـ "لجنة الحقيقة والصلح"(لجنة أنشئت بعد انهيار النظام العنصري في جنوب إفريقيا، تضمن العفو عن كلّ من يتطوّع من كلا الطرفين بالاعتراف بما ارتكبه من ممارسات عنصرية، ويعتذر عنها لضحاياه). وأعتقد أننا نحن الفلسطينيين من علينا القيام بذلك. تماما كما فعل ذلك دسموند توتو والسود".[11]

إنّ الإيديولوجي والسياسي عند ربعي المدهون لا يمكنه أن يقدّم أي جديد أو نصر للقضية الفلسطينية اليوم، ولذلك راح يراهن على الإنساني والديمقراطي والكوسموبوليتاني لنضال المثقف الملتزم، والمؤمن بشمولية القضايا الإنسانية واستيعابها للتجربة البشرية في غناها واختلافها. إن اهتمام المدهون بقضية الهولوكوست، هو اعتراف إنساني بالظلّم التاريخي الذي تعرض له اليهود خلال الحرب العالمية الثانية، وهو مطالبة مشروعة بالاعتراف الإنساني المتبادل بالظلّم التاريخي لـ

"ضحايا الضحايا" كما يصفهم إدوارد سعيد. فهذه المقاربة تقتضي التضامن والمصارحة وتحمّل المسؤولية من الطرفين، وهو ما نراه في أوساط النخب المثقفة المتحررة إيديولوجيا من سطوة التاريخ، وسياسات الهوية المدمّرة للاختلاف الثقافي والانفتاح الحضاري.

يزور وليد متحف المحرقة المسمى "يد فشم" لاختبار موقف الضحية إزّاء جلاده الضحية. في الداخل يختبر وليد مشاعر الحزن والقلق والغضب الناجمة عن تماهيه مع المأساة اليهودية، واستمرار إسرائيل في المتاجرة باسم قضيتهم لإشعال محارق جديدة للفلسطينيين، فلا يجد حرجا من طلب الرحمة لضحايا النازية والتعاطف معهم. هذه الرسالة الإنسانية تستدعي تذكّر مصير آلاف الفلسطينيين من الشهداء وضحايا النازيين الجدد، وهو ما حاول المدهون طرحه في الرواية بما أسماه "متحف ذاكرة الفلسطينيين" المجاور لمتحف المحرقة.

إنّ متحف الذاكرة الفلسطينية الذي يقترحه المدهون يمكن قراءته طِباقيا مع متحف المحرقة كخطوة شجاعة لتجاوز حروب الذاكرة ونكبات الماضي، وتجاوز خطابات اللوم والتهرب من المسؤولية، واتّهام الآخرين بعرقلة مسيرة السلام. هذه الخطوة هي البذرة للرغبة الحقيقية في العيش بسلام داخل دولة ديمقراطية ثنائية القومية ومتعدّدة الثقافة والهوية

واللّغة. يسأل وليد دهمان مرافقته اليهودية تالا رابينوفيتش في أروقة المتحف : "أخيرا أصبح هذا الوطن للجميع، أليس كذلك، (تجيبه): "تماما يا سيدي، ولكن مع قَدَرٍ من التمايز المقبول والمرحب به لجهة الحقوق القومية والتعبير عن الهوية بتلاوينها، بما في ذلك اللّغة، العربية أصبحت لغة رسمية في البلاد، والجميع يتحدث هنا باللغتين، أصبحنا سويسريين بلغتين، العربية والعبرية".[12]

هل يأتي يوم يزول فيه الصراع لمصلحة التنوع والحوار والتعايش المرغوب؟ يأمل ربعي المدهون ذلك، كما يأمله بعض المثقفين من العرب واليهود على غرار موقف إدوارد سعيد، الذي يعتبره الحل المنطقي الوحيد عندما يقول:"أريد نسيجا غنيا نوعًا ما، ليس بمقدور أحد أن يفهمه بشكلّ كامل، وليس بمقدور أحد أن يملكه بشكلّ كامل. لم أفهم أبدا فكرة أن هذا المكان لي، وأنت عليك أن تخرج. لستُ معجبا بالعودة إلى الأصول، إلى النقاء. أعتقد أن الكوارث السياسية والفكرية الأبرز كان سببها الحركات المختزلة التي حاولت التبسيط والتنقية".[13]

تركيب: استطاعت الرواية العربية المعاصرة كسر الصورة النمطية لعلاقة الأنا المتأزمة مع آخره، واشتغلت نقديا وتخييليا على إعادة التفكير الجدّي بالآخر انطلاقا من نقد الذات. إن

الإسرائيلي هو أحسن دليل عن الرغبة الحقيقية في الحوار الحضاري القائم على المشاركة والتقبّل والندّية لا على أساس النبذ والإقصاء والتكفير؛ فمصائر شخصياته القلقة تتوق للتقرب والتعرّف على آخرها، وتسعى لإعادة اكتشافه خارج الحسابات الضيقة والحساسيات المفرطة؛ متخطية خطابات الملامة والزمن الذي لن يعود. وقراءة المدهون لتاريخ النكبة والهولوكوست في طابع سردي تخييلي فيه الكثير من الدلالات عن دعوته لمناصرة القضايا الإنسانية، وفتح سجلات العفو والمصالحة والحب الذي سيذيب جبل الجليد بين الطرفين في يوم ما. في الأخير نترك باب الأمل مفتوحا على إيقاع نغمات أغنية جون لينون الشهيرة "Imagine" التي لا تموت كما يموت البشر كما تأمل إيفانا أردكيان:

تخيّل أن لا وجود لبلدان..

ليس صعبا أن تفعل

لاشيء تقتُل من أجله أو تُقتَل

ولا وجود أيضا لأديان..

تخيل الناس جميعا، يعيشون حياتهم بسلام.

قائمة المصادر والمراجع:

1- ادوارد سعيد: أوسلو-2- سلام بلا أرض، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط01، 1997.

2- / / : السلطة والسياسة والثقافة، تر: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، ط01، 2008.

3- آفي شلايم وآخرون: الحرب من أجل فلسطين(مؤلف جماعي) من المقدمة، تر: أسعد كامل إلياس، مكتبة العبيكان، الرياض، ط01، 2004.

4- ربعي المدهون: مصائر؛ كونشرتو الهولوكوست والنكبة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط01، 2015.

5- عبد الوهاب المسيري؛ مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي، دار الفكر، دمشق، ط02، 2002.

6- محمد شوقي الزين؛ الذات والآخر، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2012.

الهوامش:

1- آفي شلايم وآخرون: الحرب من أجل فلسطين (مؤلف جماعي) من المقدمة، تر: أسعد كامل إلياس، مكتبة العبيكان، الرياض، ط01، 2004، ص19.

2- ادوارد سعيد: أوسلو-2- سلام بلا أرض، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1995، ص 26.

3- عبد الوهاب المسيري؛ مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي، دار الفكر، دمشق، ط02، 2002، ص 189.

4- ربعي المدهون: مصائر؛ كونشرتو الهولوكوست والنكبة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط01، 2015، ص 20.

5- رشيد الخالدي، الفلسطينيون سنة 1948، ضمن الحرب من أجل فلسطين، ص 34.

6- محمد شوقي الزين؛ الذات والآخر، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2012، ص 62.

7- محمد شوقي الزين؛ الذات والآخر، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2012، ص 62.

8- المصدر نفسه؛ 116-117.

9- المصدر نفسه؛ ص 64-65.

10- شوقي الزين؛ الذات والآخر، ص 70.

11- إ. سعيد؛ السلطة والسياسة والثقافة، تر: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، ط01، 2008، ص 488.

12- ر. المدهون: مصائر، ص 243.

13- إ. سعيد: السياسة والسلطة والثقافة، ص 496.

إعلان عن جائزة اللغة العربية 2018

يعلن المجلس الأعلى للغة العربية عن تنظيم (**جائزة المجلس للغة العربية لسنة 2018**) التي تهدف إلى تشجيع الباحثين من داخل الوطن، وتثمين منجزاتهم العلمية والمعرفية، ذات المردود النوعي الهادف إلى إثراء اللّغة العربية، والإسهام في نشرها وترقيتها، سواء أكانت هذه الأعمال مؤلفة باللّغة العربية، أم مترجمة إليها.

1 ـ **شروط الترشح للجائزة:**

- أن يقدم العمل باللّغة العربية؛
- أن يتوفّر العمل على قواعد المنهجية العلمية؛
- أن يكون البحث موثقا وأصيلا، وفي مجال الترجمة ترفق نسخة للنّص بلغته الأصلية؛
- أن لا يقل البحث المقدّم عن مائة (100) صفحة وأقصاها خمسمائة (500) صفحة (مكتوبة بخط simplified arabic حجم 14)
- ألاّ يكون البحث قد نال به صاحبه جائزة أو شهادة علمية؛
- ألاّ يكون البحث قد نشر؛
- أن يندرج البحث في أحد المجالات المذكورة أدناه؛
- قرارات لجنة التحكيم غير قابلة للطعن؛
- لا تردّ الأعمال إلى أصحابها؛ سواء فازت أم لم تفز.

2 ـ **مبلغ الجائزة:** حدّد مبلغ الجائزة بـ 2.000.000 دج، يوزّع بمقدار500.000 دج لكل مجال من المجالات الأربعة التالية:

2 - 1 - جائزة المجلس في علوم اللّسان.

2- 2 - جائزة المجلس في الترجمة إلى العربية.

2 - 3- جائزة المجلس في العلوم وتكنولوجيات الاتّصالات الحديثة.

2- 4 - جائزة المجلس في أحسن عمل ميداني لتعريب الإدارة والمحيط.

يوزّع المبلغ المالي في كل مجال من مجالات جائزة المجلس للغة العربية على النحو التالي:

- 70% للفائز الأول أي 350.000 دج؛
- 30% للفائز الثاني أي 150.000 دج؛

وفي حالة حجب الجائزة في مجال من المجالات، يمكن للجنة التحكيم آن تقترح جائزة تشجيعية، شريطة أن يتوفر المبلغ في أحد المجالات، على ألا تتجاوز قيمتها 60% من مبلغ الجائزة الثانية.

- يمكن أن يتكفّل المجلس بنشر الأعمال الفائزة باستثناء الجائزة التشجيعية التي تُحال على هيئتي تحرير مجلتي: اللّغة العربية ومجلة معالم للترجمة للتداول بشأن إمكانية نشرها في عدد من أعدادهما.

- تصبح الأعمال الفائزة بجائزة المجلس مِلْكا له، إلا أنه يمكن لمؤلفّها استعادة حقوقه بعد موافقة المجلس، وبعد انقضاء مدة ثلاث (03) سنوات على الأقلّ من نشر العمل في طبعته الأولى؛

- تعرض الأعمال المرشحة على لجنة تحكيم مكونّة من ذوي الاختصاص الذين لا يسمح لهم بالمشاركة في الجائزة.

3 ـ **طلب الترشح:**

يتكون طلب الترشح للجائزة من الوثائق الآتية :

- طلب خطي؛
- نسخة من وثيقة الهوية (بطاقة التعريف أو رخصة السياقة)؛
- السيرة العلمية للمشارك؛
- نسختين من البحث المقدّم لنيل الجائزة:
- النسخة الأولى مسجلة على قرص والنسخة الثانية توجه عن طريق البريد المسجّل، ويكون تاريخ الختم البريدي شاهدا على ذلك.

4 ـ **فتح باب الترشح للجائزة** ابتداء من 02 يناير 2017 إلى غاية 30 سبتمبر 2018، وتوزع بمناسبة الاحتفاء باليوم العالمي للغة الربية (18 ديسمبر 2018).

للاستفسار الاتّصال بالروابط: الهاتف: 09 07 23 021 / 99 88 23 021. البريد الإلكتروني: sg.hcla@gmail.com

5 ـ **يوجه ملّف الترشح إلى العنوان الآتي:**

السيد رئيس المجلس الأعلى للغة العربية شارع فرانكلين روزفلت، الجزائر.

أو ص.ب : 575 شارع ديدوش مراد الجزائر العاصمة

(جائزة المجلس للغة العربية 2018).

اللغة العربية

Revue Académique Trimestrielle Indexée

منصات الاعتماد

المجلس الأعلى للغة العربية
شارع فرنكلين روزفلت، ، الجزائر
الهاتف : 25/ 213.021.23.07.24 الناسوخ : 213.021.23.07.07
ص.ب : 575 الجزائر - ديدوش مراد
www.csla.dz
madjaletalarabia@gmail.com